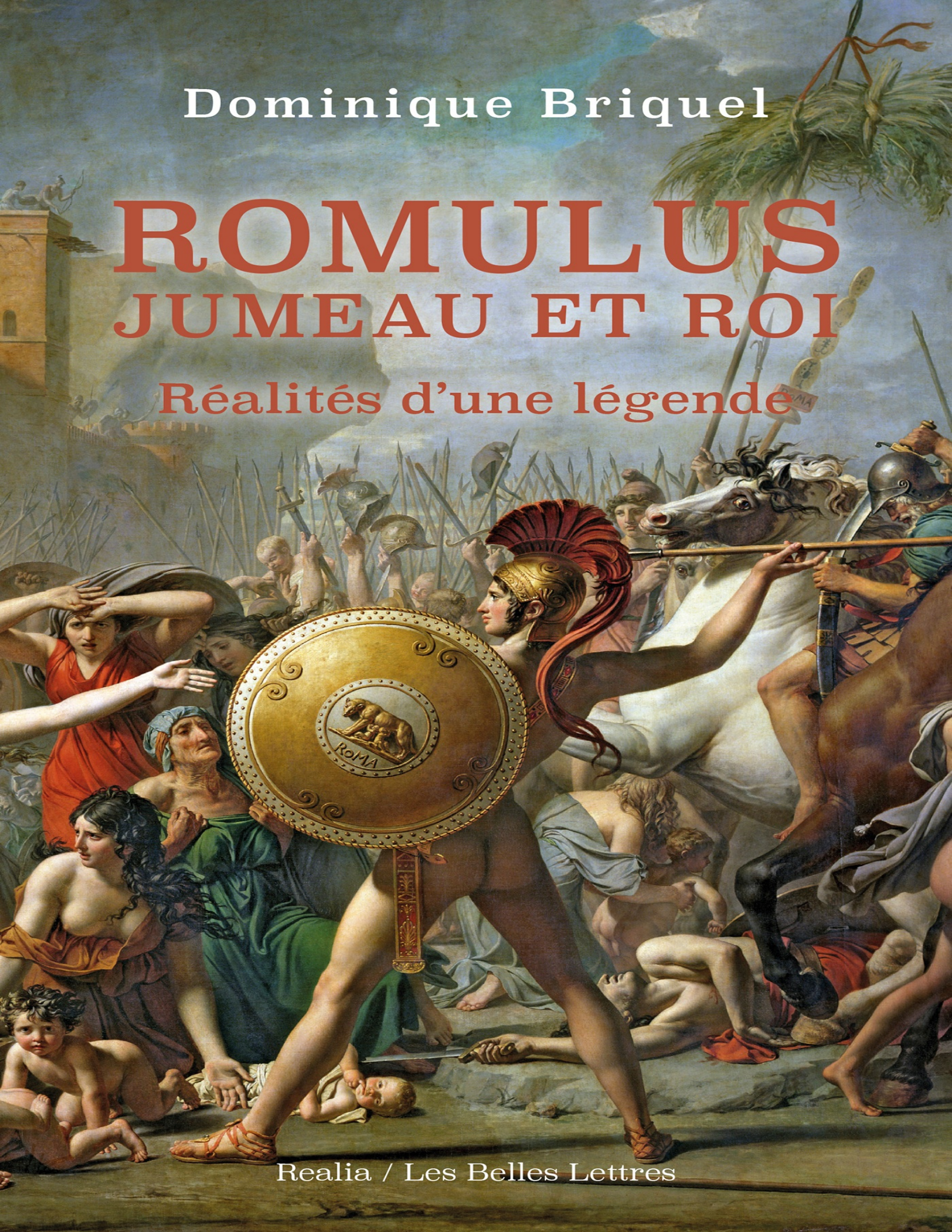
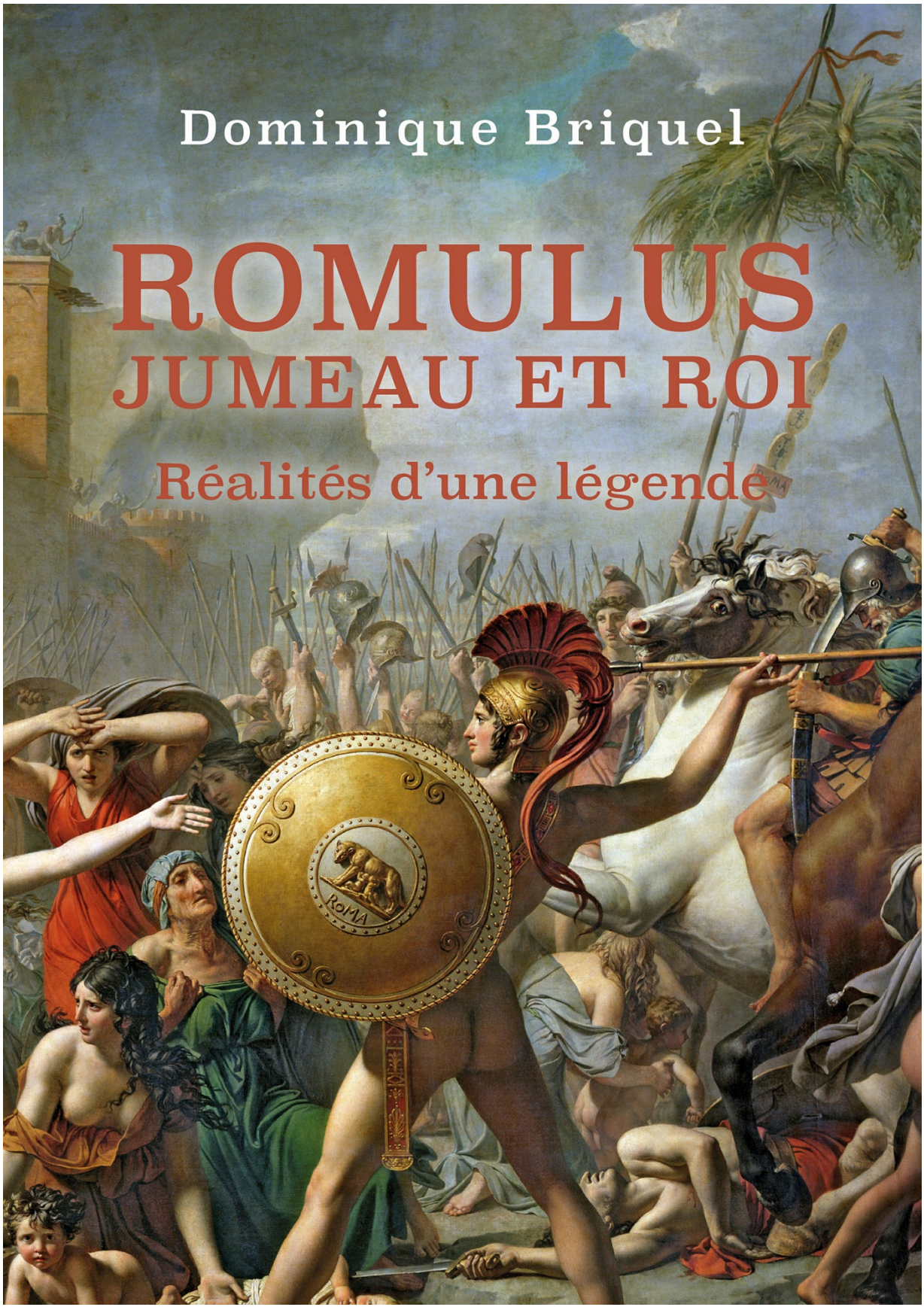

Dominique Briquel
ROMULUS
JUMEAU ET ROI
Réalités d'une légende
ROMA
Realia / Les Belles Lettres

Dominique Briquel

ROMULUS
JUMEAU ET ROI

Réalités d'une légende



Realia / Les Belles Lettres

REALIA

Collection dirigée
par
Jean-Noël Robert

DU MÊME AUTEUR

Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 252, Rome, École française de Rome, 1984.

L'Origine lydienne des Étrusques. Histoire du thème dans la littérature antique, Collection de l'École française de Rome 139, Rome, École française de Rome, 1991.

Les Tyrrhènes, peuple des tours. L'autochtonie des Étrusques chez Denys d'Halicarnasse, Collection de l'École française de Rome 178, Rome, École française de Rome, 1993.

Les Étrusques, peuple de la différence, collection Civilisations U, Paris, Armand Colin, 1993.

Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1997.

Le Regard des autres, les origines de Rome vues par ses ennemis (début du iv^e^ siècle/ début du i^er^ siècle av. J.-C.), Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté 623, Besançon-Paris, Université de Franche-Comté – diffusion de Boccard, 1997.

La Civilisation étrusque, Paris, Fayard, 1999.

Collaboration à *Histoire romaine, tome I, Des origines à Auguste*, sous la direction de François Hinard, Paris, Fayard, 2000 ; chapitres I-VIII, monarchie et début de la République.

18-19 mars 210 av. J.-C., le Forum brûle. Un épisode méconnu de la deuxième guerre punique, Collection Kubaba, série Antiquité, Paris, L'Harmattan, 2002.

Les Étrusques, collection Que sais-je ?, n° 645, Paris, PUF, 2005.

Mythe et révolution. La fabrication d'un récit. La naissance de la république à Rome, Collection Latomus 308, Bruxelles, Latomus, 2007.

Tite-Live, les origines de Rome (Histoire romaine, livre I), Édition bilingue présentée et annotée par Dominique Briquel), collection Folio classique, Paris, Gallimard, 2007.

La Prise de Rome par les Gaulois. Lecture mythique d'un événement historique, Collection Religions dans l'Histoire, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008.

Catalogue des inscriptions étrusques et italiques du Musée du Louvre, Les manuels d'Art et d'Archéologie antiques, Paris, RMN-Picard, 2016.

Romulus vu de Constantinople. La réécriture de la légende dans le monde byzantin, Jean Malalas et ses successeurs, avec la collaboration de Jacques-Hubert Sautel, Françoise Briquel-Chatonnet, Muriel Debié, Histoire et archéologie, Paris, Hermann, 2018.

Dominique Briquel

ROMULUS
JUMEAU ET ROI

Réalités d'une légende

LES BELLES LETTRES

2018

Pour consulter notre catalogue
et découvrir nos nouveautés
www.lesbelleslettres.com

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.

© 2018, Société d'édition Les Belles Lettres
95, bd Raspail 75006 Paris.

ISBN : 978-2-251-91037-6

Romulus nous a accompagné tout au long de notre carrière scientifique. En 1976 déjà, nous lui avons consacré trois articles, dont les conclusions nous paraissent toujours au moins en partie valables, et on verra dans la bibliographie de cet ouvrage les très nombreux travaux où nous avons cherché à cerner sa légende, dans le sens d'une démarche comparative fondée sur le rapprochement avec des données tirées, en priorité sinon exclusivement, du domaine indo-européen. Certaines des vues que nous avons exprimées dans le passé sont à revoir – nous avons longtemps cru, après d'autres, que le schéma du « dioscurisme » fournissait une clé de lecture adéquate, ce que nous ne pensons plus aujourd'hui –, mais d'autres nous semblent toujours pouvoir être retenues. Il était temps en tout cas de tenter de proposer une synthèse et d'offrir, au lieu d'un foisonnement d'approches partielles et provisoires, un livre où nous essayions de tirer une vision cohérente du personnage, dans la perspective qui est la nôtre. Nous remercions Jean-Noël Robert d'avoir accepté de le publier dans la collection Realia. Cette collection s'intéresse en priorité à la « réalité des choses » et il peut sembler paradoxal que l'étude d'une figure qui relève manifestement davantage du monde de l'imaginaire que du passé effectif de Rome y prenne place. Mais, outre que leur premier roi était pour les Romains un acteur bien réel de leur histoire, la vision qu'ils en avaient, toute légendaire qu'elle fût, a marqué le devenir ultérieur de la cité, ne serait-ce que lorsqu'ils voyaient dans les soubresauts terribles des guerres civiles la conséquence du crime que le fondateur de la Ville avait commis en tuant son jumeau Rémus. Notre ouvrage ne s'attachera pas à étudier la perception que les Romains, au cours de leur histoire, ont eue de leur premier souverain, question à laquelle bien d'autres chercheurs ont consacré des travaux importants : mais il n'est pas inutile non plus de tenter de déterminer sur quels schémas légendaires s'est construit le récit. C'est ce que nous avons tenté de faire dans ces pages.

Introduction

A) Un objet de discussion depuis l'Antiquité

La perplexité des auteurs anciens

Déjà dans l'Antiquité, la légende de Romulus laissait les commentateurs perplexes et ils s'étaient efforcés d'en analyser les éléments, inaugurant une démarche critique qui n'a pas cessé depuis. Pour eux, le récit de la vie du fondateur de Rome ne relevait pas du mythe, mais de l'histoire. Aussi avaient-ils du mal à admettre certains épisodes. Que Romulus et son frère Rémus eussent pour père un dieu heurtait des esprits qui ne pouvaient accepter que des divinités eussent une relation sexuelle avec des mortels : cela leur paraissait impossible d'un point de vue rationnel et, en outre, cela choquait la haute idée que les Romains, prompts à dénigrer les fables scabreuses de la mythologie grecque, se faisaient de leurs dieux[1]. Ils s'étaient ingéniés à lui trouver un père purement humain, en imaginant qu'il avait pu être un des prétendants de sa mère Rhéa Silvia, malheureux de la voir devenue vestale et donc vouée à la chasteté[2], voire le méchant roi d'Albe Amulius qui avait ravi le trône à son père Numitor et l'avait forcée à revêtir cette charge afin de l'empêcher de procréer une descendance susceptible de le renverser, mais qui s'était épris de sa nièce[3], à moins qu'il ne voulût ainsi la perdre, en lui faisant manquer à son vœu de chasteté de vestale[4] ; pour sa part, Tite-Live affirmait sans détour qu'elle avait été victime d'un viol et qu'elle avait attribué sa grossesse à un dieu soit parce qu'elle avait été assez naïve pour le croire, soit parce qu'elle avait voulu donner une explication glorieuse à sa faute[5]. Autre point du récit qui leur posait question : il paraissait étrange que la louve, cet animal cruel, ait nourri de son lait les deux enfants qu'elle avait découverts, abandonnés sur les bords du Tibre près du figuier Ruminal, au lieu de les dévorer tout crus comme le loup l'avait fait de la grand-mère du petit Chaperon rouge. Cela n'aurait été que le résultat d'un contre-sens sur la signification du nom de

l'animal, *lupa* – le terme ayant également en latin le sens de prostituée, acception qui transparaît encore à travers notre mot « lupanar ». Larentia, la femme du berger Faustulus, qui avait recueilli les jumeaux, avait exercé ce métier, ce qui avait donné naissance à la fiction de la louve. De nombreux auteurs, à commencer par l'annaliste Valerius Antias[6], présentent cette thèse, au moins comme variante : on la trouve chez Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque, Tertullien, Lactance, Servius, Augustin, Jérôme, Zonaras, les Mythographes du Vatican[7]. Il n'était certes guère honorable de faire de la mère du fondateur une prostituée – même si les auteurs chrétiens se sont fait un plaisir de rappeler cette forme peu reluisante du récit –, alors que l'intervention de la louve nous paraît aujourd'hui relever d'un motif légendaire courant, celui de l'animal secourable qui vient en aide au futur héros lorsque celui-ci a été abandonné, enfant, dans la nature sauvage[8], mais d'autres points, plus fondamentaux, avaient suscité la gêne des Anciens, tant ils donnaient une image qui paraissait négative du premier roi de Rome. Même si la version de sa disparition où il périssait sous les coups des sénateurs, mécontents de l'évolution tyrannique de son pouvoir, n'était pas la seule – puisqu'il existait également la version, moins choquante, de sa disparition mystérieuse au marais de la Chèvre, interprétée comme une apothéose[9] –, on lui reprochait unanimement le virage autoritaire qui avait marqué les dernières années de son règne, au point que, dans les luttes de la fin de la République, la comparaison avec Romulus avait servi à fustiger ceux qu'on accusait d'aspirer à un pouvoir personnel[10]. Plus gravement, son souvenir était inséparable du crime qui avait accompagné la fondation de la cité : le meurtre de son frère jumeau. Les Romains avaient tenté par tous les moyens d'en disculper Romulus[11]. Ils avaient transformé la mort de Rémus en une mêlée indistincte entre leurs partisans, où le frère du *conditor* était tombé sans qu'on sache très bien comment cela s'était passé – version que Tite-Live présente en alternative avec celle du fratricide, dont il reconnaît pourtant qu'elle était la plus répandue[12] ; ou on avait trouvé un autre coupable, Celer, préposé par Romulus à la surveillance de la construction de la muraille[13] ; ou on avait à tout le moins édulcoré la responsabilité du fondateur, en insistant sur les devoirs religieux qu'il avait rendus à son frère après sa mort[14] ou en imaginant, ce qui apparaît avec Servius et se développera dans la tradition byzantine, qu'il avait associé son frère à son pouvoir à titre posthume en

faisant siéger son effigie à côté de lui[15]. En fait, le fratricide qui avait marqué la naissance de l'*Vrbs* donnait mauvaise conscience aux Romains, au point que, dans la tourmente des guerres civiles, Horace y voyait une tare originelle qui pesait sur la cité et expliquait que ses citoyens se déchirent ainsi entre eux[16]. Ce trait de la légende est bien évidemment déroutant, choquant même – au point qu'une thèse a été soutenue selon laquelle ce point, comme d'autres qui ne paraissent pas donner une image favorable de Romulus, tenait à ce que la légende avait été créée par des Grecs hostiles à Rome afin de déprécier par là la cité qui étendait son emprise sur l'ensemble du monde méditerranéen[17]. L'hypothèse ne mérite pas d'être retenue, mais le crime qui était étonnamment attaché à la mémoire du fondateur montre combien la tradition était difficile à comprendre, obligeait à entreprendre un véritable travail critique – même si celui-ci a consisté, le plus souvent, à gommer les aspects qui pouvaient paraître négatifs comme la mise à mort de Rémus par son frère, pour leur substituer des élaborations anodines, mais totalement artificielles.

Exemples d'approches actuelles

Les Modernes, à leur tour, se sont interrogés sur la légende de Romulus. Il est bien sûr hors de question de donner une bibliographie complète ; aussi nous contenterons-nous d'évoquer quelques travaux récents consacrés à la figure du *conditor*, et cela dans le but de préciser le sens de notre démarche et comment elle se situe par rapport aux études qui lui ont été consacrées ces dernières années.

Un type d'approche consiste à poser le problème du rapport entre la légende et la réalité historique : qu'est-ce que la tradition nous apprend sur le fait même de la naissance de Rome, et d'abord est-elle susceptible de nous avoir conservé des éléments proprement historiques ? On sait que les trouvailles de A. Carandini sur le Palatin et aux abords immédiats de la colline, avec la découverte des traces d'une enceinte du milieu du VIII^e^ siècle av. J.-C., ont relancé la question de l'existence d'un personnage qui aurait alors joué un rôle central dans la formation de la cité. Cette idée, développée par le savant italien dans de nombreux travaux[18], a été défendue et diffusée en milieu francophone dès 1991 par A. Grandazzi[19]. Elle n'a évidemment pas été admise par l'ensemble des spécialistes[20]. Mais nous ne nous occuperons pas ici de l'interprétation des données archéologiques et de ce qu'elles sont susceptibles

de révéler, ou non, par rapport à la tradition littéraire. Notre but ne sera même pas de poser la question plus générale du rapport entre tradition et histoire pour ce qui est de la naissance de Rome, question sur laquelle les vues exprimées par J. Poucet nous paraissent toujours constituer un salutaire rappel des principes de méthode[21].

Un autre type de lien entre la légende du fondateur et l'histoire regarde l'incidence que des événements ultérieurs auraient eue sur la geste du *conditor*, telle qu'elle nous a été transmise par les auteurs qui en font état. Une vision du problème consiste à estimer que la tradition que nous connaissons s'est constituée peu à peu, par la lente stratification d'éléments explicables chaque fois par le contexte de l'époque. Une analyse exemplaire de la légende, considérée de ce point de vue, a été proposée en 1995 par T. P. Wiseman : la version classique, telle qu'elle fut canonisée par Fabius Pictor[22], résulterait de l'adjonction successive de motifs, répondant à des événements survenus à des moments précis de l'histoire de l'*Vrbs.* Ainsi la dualité des fils de Rhéa Silvia serait apparue à l'époque du règlement du conflit entre patriciens et plébéiens[23], le meurtre de Rémus par son frère transposerait un sacrifice humain qui aurait été accompli par les Romains au moment de la bataille de Sentinum[24]. Une telle vision, récusant l'idée d'un fonds ancien de la légende qui y transparaîtrait à travers ses modifications et recompositions ultérieures et lui attribuant une élaboration progressive au cours de l'histoire de la cité, ne correspond pas à l'analyse que nous proposons dans ce livre : cela montre au moins qu'on peut, à partir des mêmes données, envisager des explications cohérentes et complètes fondées sur des points de vue radicalement opposés[25]. Une autre manière de lier à l'histoire de l'*Vrbs* les récits qui exposent la geste du premier roi de Rome, quand bien même on admet que la tradition sur Romulus et Rémus existait déjà à époque ancienne, est d'y rechercher les traces de l'impact de la vie politique ultérieure. Nous avons déjà évoqué le travail de M. Ver Eecke, sur l'utilisation de la référence à Romulus dans les luttes de la fin de la République, et celui de P. Bruggisser, qui traite de l'innovation consistant à associer à titre posthume Rémus au pouvoir de son frère qu'on constate chez Servius ; on peut également citer l'ouvrage de A. Fraschetti qui – sans se limiter à ce point – met en relief le sens donné à la légende à l'époque d'Auguste ; nous avons nous-même étudié les formes renouvelées que la tradition a assumées en milieu byzantin, pour répondre aux

réalités de la nouvelle Rome établie sur les bords du Bosphore[26]. Ce type démarche est légitime, mais ne sera pas celle que nous entreprendrons ici.

Notre intention est non de nous centrer sur les relations que la légende a entretenues avec l'histoire de Rome, de quelque nature que celles-ci soient, mais d'examiner le contenu du récit tel qu'il s'est constitué, comment la geste du *conditor* se structure, quels sont les motifs qui y sont mis en jeu et quelle peut en être la signification. Notre étude sera donc de l'ordre de l'analyse narrative ; elle ne s'attachera pas à la manière dont chaque auteur en particulier a présenté ce récit fondateur de l'histoire de Rome, mais aux schèmes légendaires, ou mythiques, que celle-ci fait intervenir.

Nous ne sommes plus en effet au temps où on pouvait estimer, comme C. Trieber l'avait soutenu dans un article de 1888, que la légende de Romulus était un décalque d'une légende de jumeaux grecs exposés et allaités par un animal secourable – pour cet auteur, l'histoire de Pélias et Nélée telle que Sophocle l'avait mise en scène dans sa tragédie *Tyrô*[27]. On ne peut plus mettre en cause l'idée que nous avons affaire à une création originale, due aux Romains qui avaient senti le besoin de se doter d'un récit de fondation – quel que soit le contexte dans lequel on situe cette élaboration – et profondément ancrée dans les réalités locales, avec le parallélisme, souligné par des chercheurs comme J. N. Bremmer ou G. Capdeville, entre la tradition sur le *conditor* de Rome et celle sur le fondateur de Préneste Caeculus[28] –, création très différente des présentations des origines de Rome nées en milieu hellénique qui nous sont par ailleurs parvenues[29]. Et cette élaboration s'est faite en ayant recours – là encore selon des modalités bien évidemment sujettes à discussion – à une série de motifs légendaires. On peut considérer que Romulus relève de la riche série des héros culturels, qui font passer l'humanité – ou le groupe humain auquel ils se réfèrent – à un stade de civilisation plus avancé. Ce genre d'analyse a été développé dans les travaux comme ceux de A. Brelich, plus récemment de A. Mastrocinque et J. Martínez-Pinna, où le fils de Rhéa Silvia est rapproché des figures de ce type que le Latium posait au début de son histoire, avec Janus, Saturne, Picus, Faunus, Latinus, Énée ou encore Héraclès[30]. Un aspect de la légende a particulièrement retenu les commentateurs : le fait que le fondateur de Rome entre dans la catégorie des figures de jumeaux : on sait la vogue que connut à une certaine époque le concept de dioscurisme[31] et cette piste de recherche est illustrée de

nos jours par les nombreux travaux de A. Meurant[32]. En accord avec cette attention portée au thème gémellaire, beaucoup des travaux que nous avons évoqués se concentrent sur le début de la geste de Romulus et ne s'attardent guère sur ce qui est relaté de lui en tant que roi de la cité qu'il avait fondée. Bien sûr, certains auteurs se sont attachés à des épisodes moins étudiés du récit et ont cherché à en dégager le sens, en ayant recours à des analyses qui relèvent de l'étude des mythes ou de l'ethnologie. Dans une proposition hardie, A. Brelich rendait compte de la version de la mort de Romulus dépecé par les sénateurs en faisant appel aux figures de type *dema,* dont le nom renvoie aux Marind-anim de la Nouvelle-Guinée, héros du temps des origines dont la mise à mort violente débouchait sur l'apparition de l'aliment de base de la population : Romulus représenterait l'équivalent de ce modèle pour Rome et sa mort symboliserait l'épeautre qui a été la première céréale des Romains[33]. De son côté, T. Camous fondait son analyse de la guerre romano-sabine sur les guerres rituelles pratiquées par nombre de civilisations primitives[34]. Bien sûr l'enlèvement des Sabines a été interprété comme le reflet d'une ancienne forme de mariage par rapt[35], les compagnons de Romulus étant pour leur part rattachés au modèle du *Männerbund,* « bande d'hommes », étudié par S. Wikander en 1938[36].

Mais il est plus important de signaler des études qui se sont attachées, comme nous tenterons de le faire, à suivre systématiquement le fil du récit que Rome avait élaboré autour de son fondateur, sans se contenter d'en analyser certaines composantes, comme si celles-ci permettaient de compte de l'élaboration de la légende dans son ensemble. Une telle restriction de la perspective n'est en effet pas rare. Il est sans doute légitime, par exemple, de souligner le recours à la thématique des jumeaux, ou de s'attacher à la version de Promathion où Romulus et son frère naissent d'un phallus surgi du feu du foyer du roi d'Albe[37] ; cependant, ces éléments ne rendent que très partiellement compte de la geste du premier roi et se limitent à des moments particuliers de celle-ci, sans qu'on soit en droit d'estimer qu'ils donnent le sens global de la légende et que Romulus puisse être défini *sic et simpliciter* comme une figure de jumeau ou le fils d'un dieu du feu. Il nous paraît nécessaire de procéder à une lecture complète du récit, de chercher quel type de logique le sous-tend, d'un bout à l'autre – bref de parier sur l'hypothèse d'une cohérence

de la légende, sans se contenter de mettre en relief telle ou telle de ses composantes, fussent-elles les plus spectaculaires.

Bien sûr, une telle exigence d'exhaustivité n'a rien d'original et nombreux sont ceux qui ont procédé de cette manière. Nous citerons seulement, parmi les derniers travaux, ceux de G. Cairo et T. Camous, qui ont cherché, à travers l'analyse de l'ensemble de la geste du premier roi, à dégager une conception générale de la figure du *conditor*, le premier insistant sur le fait qu'il marque le passage d'un stade préculturel à la formation d'une cité, avec une importance particulière accordée au thème du feu – se manifestant en plein dans la version de Promathion, mais sous-jacent au choix d'une vestale comme mère dans le récit classique –, le second faisant appel, dans une perspective globalisante analogue, à la mise en parallèle des éléments du récit avec des données connues ailleurs par l'ethnographie[38]. Nous pouvons aussi rappeler le petit ouvrage collectif paru en 2016, sous la direction de G. Cairo, où les composantes du récit sont passées en revue et examinées par plusieurs spécialistes – A. Grandazzi, A. Koptev, J. Martínez Pinna, J. Neel –, ce qui montre bien la diversité des points de vue qui peuvent être adoptés[39].

Pour conclure cette rapide évocation de la bibliographie récente, il faut aussi souligner le fait que, grâce à A. Carandini, nous disposons maintenant d'excellents instruments de travail pour aborder cette tradition, avec le répertoire complet des sources antiques qui ont été rassemblées (et pourvues d'un commentaire) dans les quatre volumes de la série *La leggenda di Roma*, que notre collègue italien a réalisés avec un groupe de ses élèves[40]. C'est là un outil extrêmement utile, dont il convient de souligner l'importance. De leur côté, les témoignages iconographiques ne doivent pas être négligés : outre l'ouvrage déjà ancien de C. Dulière, on peut évoquer maintenant ceux de A. Dardenay[41].

La perspective comparative

Notre travail visera, lui aussi, à procéder à un examen systématique de la narration, selon la trame que nous en ont conservée notamment les témoins de base que sont Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque[42]. Cette tradition est assez unitaire, conséquence du fait que nos sources sont en dernier ressort tributaires de Fabius Pictor, qui le premier mit par écrit l'histoire de Rome, au moment de la deuxième guerre punique[43], et il est de ce

fait exceptionnel qu'on puisse retrouver des éléments de légende qui paraissent anciens et n'ont pas été véhiculés par le canal de l'annalistique[44].

Nous mènerons cette étude dans une perspective qui est la nôtre depuis des années, en appliquant la méthode comparative, qui vise à mettre en parallèle des éléments de la tradition sur le premier roi de Rome avec des données extérieures, empruntées à d'autres aires géographiques et culturelles. Plus spécifiquement, notre démarche s'inscrit dans le sillage des travaux de G. Dumézil, centrés sur l'hypothèse d'un patrimoine de représentations qu'on peut estimer avoir été communes aux différents peuples parlant des langues de la famille indo-européenne[45] – quelle que soit par ailleurs la manière dont on rend compte de cette convergence de représentations. Mais nous ne nous enfermerons pas dans une optique exclusivement indo-européenne, si le cas échéant d'autres aires culturelles nous paraissent offrir des bases de comparaison adéquates[46].

Il faut reconnaître que, s'agissant de son application à la figure du premier roi de Rome, la démarche dumézilienne n'a guère suscité d'échos. Comme chercheur ayant explicitement voulu appliquer ce type d'analyse à une explication globale du récit[47], on ne peut guère citer que J. Puhvel, qui, en 1975-1976, avait proposé de replacer le cas de Romulus et de son frère Rémus – dont le nom résultait pour lui d'une déformation de l'ancien nom indo-européen du jumeau **yemos* – dans une vaste perspective où il situait également le Yima iranien, le Yama indien, le Yimir scandinave et où la mise à mort de Rémus par Romulus aurait été un sacrifice primordial, fondant Rome comme une société trifonctionnelle[48]. Mais sans compter des objections qui peuvent être faites dans d'autres secteurs[49], cette vision a, pour la légende romaine, l'inconvénient majeur de poser la mort de Rémus comme conférant à l'*Vrbs* son articulation trifonctionnelle, alors que l'élimination du frère de Romulus précède le processus de fondation, ce qui signifie au contraire que le meurtre du frère jumeau place celui-ci en dehors de l'organisation tripartie ; de ce fait, la mort de Rémus n'a rien à voir avec le sacrifice d'un être primordial comme le Purusha indien[50] et, d'ailleurs, la mort de Romulus démembré par les sénateurs dans une des versions de sa fin, que l'auteur évoquait à ce propos, est sans relation avec celle de Rémus, qui est largement antérieure et ne prend pas la forme d'un dépeçage. Les propositions de G. Dumézil, et sa méthode elle-même, ont bien plus fréquemment suscité des critiques, voire des rejets

radicaux – quand elles n'ont pas été simplement ignorées, ce qui se produit souvent[51]. Bien sûr, une démarche qui vise à dégager des éléments relevant d'une construction idéologique ne peut qu'être regardée avec suspicion par ceux qui estiment que la tradition repose essentiellement sur un fondement historique[52]. Mais même ceux qui cherchent à retrouver dans le récit traditionnel des schémas relevant du mythe ou de la légende ont souvent estimé que les propositions de G. Dumézil ne permettaient pas d'en rendre compte[53].

Ces critiques ne sont pas toujours infondées. Ainsi nous reprendrons à notre compte celles que T. P. Wiseman formulait à l'encontre des tentatives de rapprochement avancées par G. Dumézil dans sa *Religion romaine archaïque* entre les jumeaux de la légende romaine et les divinités gémellaires de l'Inde, les Aśvin ou Nasatya, qui étaient les représentants attitrés de la troisième fonction dans le panthéon indien[54]. Mais, parfois, l'absence de prise en compte de la méthode comparative et des propositions avancées par G. Dumézil ou d'autres chercheurs se situant dans la même ligne s'apparente à un rejet *a priori* de la démarche, à laquelle est déniée toute pertinence s'agissant des faits romains – souvent en ne se fondant sur aucun autre argument que le fait que l'interprétation fonctionnelle des trois tribus de la Rome romuléenne ne répond pas à la réalité de la société romaine, alors que ces vues avaient été abandonnées par le théoricien des trois fonctions dès 1958[55]. La méthode comparative est accusée de plaquer sur les éléments qu'on veut étudier une grille d'analyse purement extérieure, qui fausse la vision des faits et n'apporte rien qui soit pertinent dans le contexte qui est le leur. Il peut en résulter une myopie intellectuelle, qui empêche de tenir compte des données par simple refus de prendre en considération des points auxquelles une perspective comparative serait susceptible de donner sens[56].

Nous persistons à penser que la méthode comparative, qui consiste à envisager la présence dans le récit de schèmes hérités, que la recherche d'éléments parallèles dans d'autres secteurs du monde indo-européen (et éventuellement en dehors de celui-ci) est susceptible d'appréhender, garde sa validité pour qui veut étudier la légende de Romulus. Nous en examinerons les diverses composantes, en visant à dégager à chaque fois ce qui nous semble pouvoir relever d'une telle démarche. Nous ne prétendons pas que ce soit là la seule méthode d'analyse possible et elle n'épuise bien évidemment pas la

signification du récit[57]. Mais il nous semble injustifié de récuser ce type d'approche – qui à nos yeux reste extrêmement fécond. Néanmoins, comme cette méthode a été à ce point personnalisée qu'elle est communément appelé « dumézilienne » et que, pour des raisons qui sont loin d'être toujours infondées, les propositions que G. Dumézil avait formulées sur le sujet n'ont généralement pas été accueillies favorablement, il ne nous a pas semblé inutile de nous arrêter, en préalable, sur la manière il avait abordé la légende de Romulus – en dégageant ce qui nous paraît avoir été positif, mais également ce qui nous semble avoir été contestable. C'est à partir de ce bilan et, comme on le verra, sur des bases parfois différentes, que nous reprendrons l'étude comparative.

B) Les propositions de G. Dumézil

G. Dumézil et la figure de Romulus: des propositions diverses

Il n'est pas étonnant qu'étudiant les récits par lesquels Rome rendait compte des premiers temps de son histoire et y décelant bien des éléments qui lui apparaissaient être la transposition d'un héritage indo-européen, G. Dumézil ait été amené à se pencher sur la figure de Romulus par lequel cette histoire débutait. Il ne lui a jamais consacré, il est vrai, une étude spécifique : on peut cependant dire que le fondateur de Rome l'a accompagné pendant une bonne part de sa carrière, et jusqu'au bout de celle-ci – puisqu'on trouve encore, dans les écrits posthumes publiés par J. H. Grisward, une esquisse de mythologie qu'il avait préparée et où il ajoutait, à propos de Romulus, encore une pierre à son édifice comparatif[58]. Mais cet intérêt remontait haut dans le temps. C'est en 1938, rappelons-le, que G. Dumézil dégagea ce qui allait dès lors se trouver au centre de sa vision du comparatisme : l'idée que les Indo-Européens, les seuls auxquels s'attachait sa démarche, avaient en commun une conception du monde reposant sur une division ternaire, fondée sur trois principes : la souveraineté (première fonction), la force (deuxième fonction), un ensemble de valeurs, apparentées mais diverses – abondance, richesse, fécondité, beauté, grand nombre –, regroupées dans le dernier terme (troisième fonction)[59]. Si l'auteur ne faisait alors pas appel au personnage de Romulus, il allait bientôt le faire[60] : la structure trifonctionnelle ainsi dégagée semblait en effet se heurter au fait que, si le panthéon romain, dans ses trois dieux fondamentaux Jupiter,

Mars, Quirinus, qui formaient la plus ancienne triade, affectait bien une divinité à chacun des niveaux fonctionnels, ce n'était pas le cas de l'Inde, où coexistaient, comme représentants de la première fonction, deux dieux, Varuna et Mitra. G. Dumézil allait remédier à cette difficulté en notant que les Indo-Européens paraissent avoir distingué deux aspects de la souveraineté, répondant à ces des deux dieux indiens : Varuna patronnait la souveraineté sous son aspect autoritaire, recourant le cas échéant à la force ou à la magie – aspect dès lors qualifié de « varunien » –, tandis que Mitra en patronnait l'aspect réglé et pacifique, fondé sur le droit et la religion – aspect qualifié de « mitrien ». L'ouvrage dans lequel il exposa ces vues se référait en priorité aux deux divinités indiennes, mais dès le chapitre III Rome apportait sa contribution, puisqu'il était consacré aux deux premiers rois de l'*Vrbs*, Romulus et son successeur, le pieux et pacifique Numa Pompilius[61]. Le schéma de répartition que l'Inde avait conservé dans son panthéon, à travers deux divinités représentant chacune un aspect différent de la fonction souveraine, existait à Rome, mais projeté dans l'histoire des débuts de la Ville et appliqué à des personnages présentés comme humains. L'analyse allait bientôt s'élargir à l'ensemble des rois de la période préétrusque, avec Tullus Hostilius pour la deuxième fonction et Ancus Marcius pour la troisième[62].

S'agissant de Romulus, il faut aussi évoquer le dégagement, assez tôt dans l'œuvre de G. Dumézil, d'une analyse d'un autre ordre : elle regarde un épisode précis du récit traditionnel, la guerre entre les Romains de Romulus et les Sabins de Titus Tatius, débouchant sur la réconciliation des anciens ennemis et la mise en place des structures de la cité, à travers les trois tribus et les trente curies. En 1941, le comparatiste avait émis l'idée que le récit romain trouvât un parallèle dans la mythologie scandinave : la guerre des dieux Ases et des dieux Vanes. On peut considérer en effet les Romains comme les représentants les deux fonctions supérieures, auxquelles, dans le panthéon nordique, était affectée une des deux catégories du monde divin, les Ases, et les Sabins comme ceux de la troisième fonction, à laquelle répondaient, en Scandinavie, les Vanes ; dans les deux cas, la guerre s'achevait par la réconciliation des deux adversaires, formant ainsi ce qui pouvait apparaître comme une combinaison harmonieuse des trois niveaux fonctionnels, une société parfaite[63]. Des développements importants furent ajoutés en 1947, avec la mise en parallèle d'éléments précis du récit dans les deux secteurs[64] : les

succès alternés des représentants des deux groupes. À Rome, les Sabins, représentant la troisième fonction, s'emparent du Capitole grâce à la trahison de Tarpeia, qu'ils ont gagnée à leur cause par l'offre de leurs bracelets en or, tandis que, dans le mythe scandinave, les Vanes envoient chez leurs adversaires le monstrueux être féminin Gullweig, « Ivresse de l'or ». Puis les Romains redressent la situation lorsque Romulus invoque Jupiter Stator, dont l'intervention arrête instantanément la fuite de ses troupes, intervention qu'on peut qualifier de magique et à laquelle répond, dans la mythologie nordique, le jet de l'épieu enchanté d'Odinn, qui bloque les Vanes[65]. Cette fois, on n'est plus en présence de caractérisations générales, comme c'était le cas pour la définition varunienne du premier roi de l'*Vrbs*, mais de détails précis de la narration, qui ont leur correspondant dans un autre secteur du monde indo-européen et qui peuvent être interprétés comme la trace d'une mythologie commune.

Cette analyse de la guerre romano-sabine – si on en admet le bien-fondé – fut un des acquis importants de l'apport dumézilien à la compréhension de la tradition sur Romulus[66]. Mais ce n'est pas le seul épisode de sa geste sur lequel on peut estimer qu'il a éclairé la légende. Nous avons évoqué l'esquisse parue en 1994, après sa mort[67]. Dans cette étude, G. Dumézil était parti d'une découverte faite par un chercheur qui s'était appliqué à retrouver la trace des schémas de l'idéologie indoeuropéenne dans les traditions arméniennes, S. Ahyan. Ce dernier avait montré, dans un article de 1982[68], que les règnes des premiers rois d'Arménie transposaient dans l'histoire du peuple la structure des trois fonctions, selon un processus qu'on rencontre non seulement à Rome, mais également en Iran, en Grèce pour les trois premiers rois d'Orchomène, dans le monde scandinave ou pour la Russie primitive de Kiev[69]. S. Ahyan avait noté que la mort du souverain de troisième fonction, Ara le Beau, pouvait être rapprochée de ce que la Scandinavie relatait de celle de son dieu Freyr, compris comme un roi du temps passé[70]. On se trouvait dès lors en présence d'un schème hérité, susceptible de se retrouver dans d'autres secteurs du monde indo-européen. Or, comme devait le révéler l'ouvrage publié en 1994, G. Dumézil avait noté que le même schéma se retrouvait dans la version de la fin de Romulus où le *conditor* était lacéré par les sénateurs[71], avant de devenir le dieu Quirinus. Cette fois encore, comme pour la guerre romano-sabine, le grand comparatiste avait relevé qu'une partie de la tradition

sur son premier roi nous mettait en présence d'un élément de mythologie héritée[72].

G. Dumézil avait, déjà bien auparavant, envisagé une approche comparative d'un autre épisode de la geste du *conditor* : sa naissance, telle qu'elle est narrée dans la version qu'en avait donnée le Grec Promathion cité par Plutarque[73]. Il avait présenté cette proposition en 1954 dans le cadre d'une étude sur le feu de Vesta, pour laquelle il envisageait une correspondance avec la divinité du foyer indienne, qui dans ce secteur est un dieu et non une déesse comme à Rome, un rapprochement entre faits latins et indiens, sans vraiment l'approfondir, et il ne devait jamais reprendre la question[74]. Elle nous semble cependant d'un grand intérêt dans la mesure où elle fait intervenir un rapprochement entre le premier roi de Rome et l'indien Yama, dont le correspondant iranien, Yima, est la figure par excellence de premier roi que connaissait ce pays[75]. Romulus pourrait donc avoir été, pour Rome, le correspondant de l'Indo-Iranien Yima-Yama, dont le nom signifie « Jumeau » et qui donc était, comme lui, caractérisé par sa gémellité, même si dans son cas, cette gémellité jouait par rapport à une figure féminine, sa sœur Yami-Yimak, et non un frère comme Rémus[76]. Nous aurons à revenir sur ce point, qui nous semble ouvrir des pistes de comparaison susceptibles d'éclairer, par des aspects essentiels, la figure de Romulus.

Les limites de l'analyse : absence d'une véritable synthèse

Ainsi, au cours de sa carrière, G. Dumézil a été amené à faire intervenir la comparaison indo-européenne à propos de plusieurs épisodes de la vie de Romulus. Mais il s'est toujours agi d'éléments déterminés de la geste du premier roi, sans que cela débouche sur une interprétation globale de la narration[77]. Les rapprochements avancés par le savant français se sont limités à ces seules parties du récit, sans qu'il ait posé la question de savoir s'ils pouvaient entrer dans un cadre plus étendu. Par exemple, il a souligné, à juste titre à nos yeux, l'intérêt comparatif de la guerre entre Romains et Sabins, mise en parallèle avec celle entre Ases et Vanes dans le mythe scandinave. Il a également souligné, là encore à notre avis avec raison, que le conflit entre les compagnons de Romulus et le peuple de Titus Tatius marquait l'achèvement du processus de fondation de Rome, puisque l'*Vrbs* allait désormais être dotée d'une structure trifonctionnelle complète. Mais ce processus de fondation

avait commencé bien avant ce conflit : il suffit d'évoquer le creusement du sillon primordial (*sulcus primigenius*) par le *conditor*, qui est l'acte rituel par lequel une cité est fondée, dans les limites sacrées de son pomerium, en une inauguration qui lui permet de bénéficier de la protection des dieux. Il s'agit là assurément d'un épisode distinct et antérieur ; or, étudiant les traditions sur la fondation de Thèbes, F. Vian a relevé qu'elles ne se limitaient pas à la seule intervention de Cadmos, qui avait fondé la cité là où la vache envoyée par Athéna le lui avait indiqué. Il fallait aussi tenir compte des Spartes, ces guerriers qui étaient nés des dents du dragon tué par Cadmos ; il ne fallait pas non plus négliger Amphion et Zéthos, les jumeaux qui avaient édifié les murailles[78]. Cette triplicité d'épisodes liés aux origines de Thèbes répond, si on suit les vues de cet auteur, à une structure trifonctionnelle : pour être vraiment fondée la ville a besoin non seulement de son fondateur classique, Cadmos, accomplissant la mission qui lui avait été confiée par Héra et se situant donc sur le plan de la première fonction, mais aussi des Spartes, qui s'entretuent en un acte apparemment inutile, mais qui constitue l'indispensable moment de deuxième fonction, et des jumeaux bâtisseurs que sont Amphion et Zéthos, qui parachèvent le processus sur le plan de la troisième fonction. Nous avons cru pouvoir appliquer ce modèle à la légende romaine[79] : l'*Vrbs* est elle aussi pleinement fondée au terme d'une séquence ternaire, débutant par sa fondation rituelle par Romulus, se poursuivant par l'épisode sanglant qu'est la mise à mort de Rémus par son frère et s'achevant par la guerre romano-sabine, qui n'est plus dès lors que la composante de troisième fonction du processus, celle assurant le peuplement de la cité – composante dont cette guerre n'est même pas le seul élément car, si elle en assure le peuplement féminin, elle fait couple avec l'épisode de l'Asylum, qui en assure le peuplement masculin. On se trouve donc en présence, à Rome comme à Thèbes, d'un schéma de fondation complexe, faisant intervenir les trois fonctions, mais dont la guerre entre les Romains de Romulus et les Sabins de Titus Tatius ne représente que le dernier des constituants. Cette guerre est donc loin d'être la seule composition trifonctionnelle qu'on puisse dégager dans le récit traditionnel. Au reste, nous avons estimé pouvoir retrouver toute une série d'épisodes s'articulant sur une structure tripartie : présence de trois catégories animales lors de la salvation et des enfances des jumeaux, succession de trois moments dans le récit de leurs enfances,

rencontre avec trois catégories d'arbres, trois combats dans lesquels Romulus se mesure successivement à Amulius, à son frère Rémus et au roi de Caenina Acron, trois triomphes scandant sa carrière, avec, corrélativement, trois fautes entrant dans la thématique dite des « trois péchés du guerrier »[80]. Nous ne reprendrons pas ici le détail de ces propositions : qu'il nous suffise de relever que – si on les accepte – elles montrent le foisonnement des séquences trifonctionnelles dans le récit et donc la prégnance du mode de pensée triparti dans la formation de la tradition sur Romulus et sa présence bien au-delà de la seule guerre romano-sabine.

Il est vrai que, voyant dans la figure de Romulus le représentant de l'aspect varunien de la première fonction dans la série constituée par les quatre premiers souverains de l'*Vrbs*, G. Dumézil faisait intervenir, par ce biais, une perspective globale d'analyse de la geste du premier roi. Mais, sans que cela remette en cause la pertinence de cette grille de lecture, on relèvera qu'elle ne rend pas compte des détails du récit, mais résulte plutôt d'un ensemble de traits qui caractérisent son comportement – et cela en contraste avec ce que la tradition disait de son successeur Numa Pompilius, qui représente l'autre aspect, mitrien, de la première fonction. Nous reprendrons la formulation de cet ensemble de traits telle que G. Dumézil l'a donnée dans son ouvrage de 1977 sur les dieux souverains[81] :

– « Les caractères : Romulus est tout ambition et ses actes, sans exception, visent à établir son pouvoir absolu… Numa est fondamentalement un sage (…), dépourvu de passion, même des passions les plus nobles. »

– « Les moyens d'action : Romulus est violent et rapide, sinon soudain. (…) Il a toujours autour de lui des jeunes gens qu'on appelle *Celeres* à cause de leur vivacité à le servir… Le premier acte de Numa roi d'après Plutarque (*N.* 7, 8) sera de dissoudre le corps des *Celeres*. »

– « Les modes d'action : Romulus opère par des guerres victorieuses et des conditions imposées. (…) Au contraire, Numa négocie, (…) compte sur la douceur, la persuasion, l'exemple pour assurer le règne de la vertu. »

– « Les natures : Romulus appartient pour une grande part à l'autre monde. Il est fils d'un dieu et, suivant une des variantes de la théologie de Quirinus, il en devient un autre après sa mort, apte à recevoir un culte non seulement funéraire, mais divin. (…) Numa au contraire est un homme pareil aux autres. »

– « Les affinités sociales : sans être un spécialiste de l'art militaire comme le sera Tullus Hostilius, Romulus est un guerrier par hérédité, par goût et par politique. (…) Numa se propose pour tâche de déshabituer les Romains de la guerre et la paix n'est troublée à aucun moment de son règne (Plutarque, *N.* 8, 1-3 ; 20, 3). Il veut au contraire se tourner vers la troisième fonction sous la forme la plus utile, l'agriculture. »

La caractérisation varunienne de Romulus ne se traduit donc pas par ce qui serait le prolongement de mythes dont on pourrait retrouver des correspondants à propos d'Odinn, Varuna ou quelque autre représentant de cet aspect de la fonction souveraine, mais par des traits du personnage qui dénotent des affinités avec cet aspect de la première fonction et s'opposent à ceux, de type mitrien, qu'on rencontre chez son successeur Numa. On ne peut pas dire que le premier roi de Rome transpose dans l'histoire de l'*Vrbs* les détails d'une mythologie varunienne qui aurait son correspondant ailleurs et, s'il devient un dieu, ce n'est pas comme une divinité de première fonction, mais comme celle qui, à Rome, représentait le troisième niveau fonctionnel dans la triade précapitoline, Quirinus. Nous avons au reste vu que sa mort, lorsqu'il est lacéré par les sénateurs, répond à ce qu'on peut considérer comme un élément de mythe de troisième fonction, qui est porté en Scandinavie et en Arménie par des représentants de ce niveau fonctionnel[82].

Romulus et la troisième fonction chez G.Dumézil :
la question de la gémellité

Dans la pensée de G. Dumézil, Romulus n'est pas dépourvu d'affinités avec la troisième fonction. Il faut nous tourner vers un autre de ses ouvrages pour comprendre cet aspect de sa vision de Romulus : sa synthèse *La Religion romaine archaïque*, parue en 1966, puis, dans une seconde édition, révisée, en 1974. Ce livre est le seul dans toute son œuvre où il ait donné une vision globale – quoique rapide – du personnage. La figure du premier roi y est abordée dans le cadre du chapitre consacré au troisième dieu de la triade précapitoline, le représentant de la troisième fonction, Quirinus[83] – dieu qui, à l'époque classique, était identifié à Romulus divinisé.

Or ce qui est mis en avant à propos du fondateur de l'*Vrbs* est avant tout qu'il est le jumeau de son frère, tous deux formant un couple gémellaire, du moins

jusqu'à l'élimination de Rémus. On lit : « Romulus présente un trait dominant : il est un jumeau, inséparable de son frère, et tous deux vivent en bergers ». Par là le *conditor* présente, de l'avis de l'auteur, une affinité fondamentale avec les représentants attitrés de la troisième fonction en Inde, les Nasatya (« guérisseurs ») ou Aśvin, qui, comme les Dioscures en Grèce dont on peut les rapprocher, sont des jumeaux[84] : à propos de Romulus et son frère Rémus, demandait G. Dumézil, « comment ne pas penser au théologème védique et prévédique qui, parmi les dieux de troisième fonction, reconnaît au couple des Nasataya ou Aśvin, dieux jumeaux, une valeur assez représentative pour que la liste canonique des dieux des trois fonctions soit "Mitra-Varuna, Indra, les deux Nasatya" ? » Qu'on fasse appel au phénomène de la gémellité pour représenter la troisième fonction, avec ses valeurs de fécondité, d'abondance, est naturel : comme l'auteur le précise ensuite, « on conçoit l'importance du concept de gémellité au niveau de l'abondance, de la vitalité, de la fécondité : par une convenance naturelle, chez un grand nombre de peuples, la naissance de jumeaux est signe et gage de tout cela »[85].

On le constate, le grand comparatiste a surtout retenu dans le personnage de Romulus qu'il était un jumeau et pour cette raison l'a mis en parallèle avec les divinités jumelles de l'Inde ou de la Grèce, les Nasatya-Aśvin ou les Dioscures. De ce fait, il lui a attribué une coloration de troisième fonction – qui se retrouve encore dans l'esquisse de 1994 où, à propos des deux traditions différentes de la mort du premier roi, celle où il est enlevé au ciel et celle où il est mis en pièces par les sénateurs, il faisait intervenir le sort qui échoit aux transpositions historiques des deux dieux de troisième fonction scandinaves Njordr et Freyr, ou les deux rois Ara de la légende arménienne, considérés comme « père et fils gémellaires », autrement dit rattachait la légende romaine à la thématique des jumeaux divins, pour laquelle il renvoyait à l'ouvrage publié par D. Ward en 1968[86].

Mais cette interprétation du fondateur de Rome paraît contestable[87]. G. Dumézil avait appuyé son analyse sur une série de rapprochements ponctuels avec la tradition sur les dieux jumeaux indiens[88]. Ainsi les Nasatya sont, parmi les divinités, « sans cesse mêlés aux hommes, vivant comme des hommes », parfois considérés comme des *sudra*, des hors-caste : à Rome, même Romulus, destiné à être promu à la divinisation en tant que Quirinus, a été d'abord un humain et, au début de leur vie, les deux frères ont été des

marginaux, des bergers. Les jumeaux indiens, par les miracles qu'ils accomplissent, réparent les injustices : les deux frères, à la tête des bergers, combattent les brigands. Les divinités gémellaires indiennes ont rajeuni le vieillard Cyavana : Romulus et Rémus ont rétabli sur le trône d'Albe leur grand-père Numitor. Les Nasatya sont efficaces pour faire cesser la stérilité des femmes : c'est un service qu'on attend à Rome de la flagellation des luperques, institués par les deux fils de Rhéa Silvia. Les deux dieux indiens ont, dans une certaine mesure, un rapport positif avec une louve, car ils accèdent à la prière d'un animal de cette espèce pour récompenser un jeune homme qui l'avait nourrie : G. Dumézil évoque à ce propos la louve qui avait allaité les jumeaux romains. Les Nasatya-Aśvin ont permis à un héros de survivre dans le feu : il rappelle à ce sujet la version de la naissance de Romulus et Rémus où ceux-ci naissent du foyer. Nous ne discuterons pas en détail ces rapprochements : aucun ne nous semble vraiment probant, certains sont même tout à fait artificiels.

En fait, les jumeaux romains ne nous paraissent pas devoir être expliqués dans la perspective des divinités jumelles que les Indo-Européens ont connues. La mythologie de la fille du Soleil et des jumeaux divins que D. Ward estimait avoir dégagée à partir, notamment, de données slaves et baltiques[89] n'offre pas de correspondant dans la tradition sur Romulus et Rémus et, si on veut faire y intervenir des jumeaux qui relèvent de la troisième fonction, ce sera plutôt dans les traces d'un couple de divinités protectrices, Faustulus et son frère Faustinus/Plistinus, qu'il faudra les reconnaître[90]. Si les deux fils de Rhéa Silvia sont bien évidemment des jumeaux, ils relèvent d'un type très particulier, dont la caractéristique principale est leur différenciation progressive, aboutissant à l'élimination de l'un par l'autre – selon un modèle dont la tradition sur Jacob et Ésaü fournit le meilleur exemple[91].

On peut penser que comme D. Ward auquel il se référait dans son étude de 1994[92], G. Dumézil s'est laissé entraîner, dans l'analyse de Romulus, par le poids de la tradition d'études sur le dioscurisme et le sens qu'on a cru pouvoir tirer à une certaine époque de la présence du thème de la gémellité dans de très nombreuses mythologies dans le cadre d'une « mythologie universelle »[93]. Dans la *Religion romaine archaïque*, les jumeaux romains sont mis en parallèle non seulement avec les Nasatya, mais aussi avec les Dioscures, la différenciation entre Romulus et Rémus étant rapprochée de celle entre les

deux fils de Léda[94]. Mais, quelle que soit par ailleurs la validité qu'on peut accorder à une typologie aussi générale de la gémellité[95], il est patent que le modèle qui fut élaboré à partir de cas comme ceux de Castor et Pollux ou Héraclès et Iphiclès n'est pas applicable au cas romain. Selon ces vues, confronté au phénomène de la naissance des jumeaux et estimant qu'un géniteur humain ne pouvait être capable de procréer qu'un seul enfant à la fois, l'homme en aurait conclu qu'un des deux jumeaux était nécessairement dû à l'action d'un dieu : en conséquence de quoi, l'un des deux frères était né d'un père mortel et était donc mortel comme lui, tandis que l'autre était né d'un père divin et était immortel comme lui. Ce schéma apparaît dans le cas de Castor, fils de son père humain Tyndare, et Pollux, fils de Zeus, le premier succombant à la différence du second dans le combat des deux jumeaux contre leurs cousins les Apharétides et n'obtenant d'échapper au sort commun des mortels que par l'intervention de son frère divin auprès de Zeus, et dans celui d'Héraclès et Iphiclès, engendrés la même nuit, le premier par Zeus, le second par l'époux mortel d'Alcmène Amphitryon, dont seul le premier sera divinisé. Mais, si Romulus et Rémus connaissent un destin très différent, ce n'est pas en raison de leur nature : tous deux sont fils d'un dieu, que ce soit Mars dans la forme classique de la tradition ou un dieu masculin du feu dans la version transmise par Promathion[96]. Et la différenciation entre les jumeaux du mythe grec, si sensible soit elle – Iphiclès fait pâle figure à côté du héros à la peau de lion ! –, ne se traduit pas par un affrontement, par l'élimination de l'un par l'autre. Le modèle dioscurique n'est pas opératoire pour les jumeaux romains.

Complexité de la carrière de Romulus et perspectives d'analyse

Plus généralement, de l'aveu même de G. Dumézil, le parallèle qu'il établissait avec les dieux jumeaux de tradition indo-européenne ne concerne que la partie initiale de la geste de Romulus, où il faisait couple avec son frère Rémus. Le lien du personnage avec la troisième fonction[97] disparaît par la suite et ne réapparaît qu'à l'extrême fin de la carrière du fondateur, avec sa divinisation comme Quirinus[98]. Or, comme il le reconnaissait, « la légende de Romulus est longue et complexe ». Poussant l'analyse plus en détail, il notait qu'elle « le présente successivement sous plusieurs aspects, trois au moins : pendant ses enfances et jusqu'à la restauration de son grand-père et son départ d'Albe, il est, en association avec son jumeau, le berger, fier et noble certes,

mais le berger. Puis, Rémus éliminé lors de la fondation de la ville, Romulus devient homme de guerre : depuis l'enlèvement des jeunes filles jusqu'au synécisme, son histoire est celle de sa lutte contre les alliés des Sabins, puis contre les Sabins eux-mêmes et, dans cette phase, la variante à trois races (Latins, Étrusques, Sabins) l'associe au technicien de la guerre, Lucumon. Enfin, après le synécisme, d'abord en collégialité presque consulaire avec le Sabin Tatius puis seul, et dans une évolution inspirée des tyrans grecs, il est roi et il fait la démonstration d'un type de royauté – où quelques guerres ne sont plus que des éléments secondaires[99] – qu'après lui Numa équilibrera par le type exactement complémentaire »[100]. On le constate, le modèle des jumeaux divins ne rendrait de toute façon compte que partiellement de la tradition sur Romulus.

Or, si on peut tirer une conclusion de l'analyse de la figure du *conditor* que G. Dumézil avait brossée dans ces lignes – conclusion dont on ne peut que s'étonner qu'il ne l'ait pas lui-même explicitement tirée –, on constate, en partant de ses propres expressions, que Romulus est passé par trois stades : berger, homme de guerre, roi. On se trouve donc, si on suit une telle analyse, en présence d'une parfaite série trifonctionnelle – dont l'étape « Nasatya-Aśvin » ne représente que la partie initiale. Si on tient compte de l'ensemble, Romulus serait une figure trifonctionnelle[101], ce qui, on le sait, est une caractéristique du roi dans les représentations des Indo-Européens, qui le posaient comme un être achevé sur chacune des trois fonctions, faisant en lui-même leur synthèse[102]. Il n'est donc pas anormal que Romulus, en tant que souverain, réponde à une articulation globale qui fasse intervenir les trois fonctions. On peut faire une constatation analogue pour les autres souverains qui étaient censés avoir régné Rome au début de son histoire. Même si chacun d'entre eux a un ancrage particulier dans un des niveaux fonctionnels, le récit qui est fait de son règne décline en quelque sorte ce caractère général sur chacun des trois niveaux de l'idéologie tripartie[103].

Il est donc attendu que Romulus, en tant que personnage royal, ait un aspect trifonctionnel, puisque c'est ce caractère synthétique qui caractérise le roi. Et justement ce point, dont G. Dumézil ne paraît pas avoir relevé la portée quand bien même son analyse allait dans ce sens, permet de donner toute son importance à un élément de comparaison que le grand comparatiste avait vu, mais à peine effleuré, dans son travail de 1954, où il faisait appel, à propos de

la naissance de Romulus et de son frère dans la version de Promathion, à la figure indo-iranienne de Yama-Yima[104]. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans la discussion quant aux nombreux points qui posent problème pour ce « Jumeau » indo-iranien, ne serait-ce que l'apparentement, qui n'est pas évident, entre le dieu des morts qu'est l'indien Yama et le premier roi bien terrestre, même s'il crée un *vara* souterrain où se réfugient les créatures afin d'échapper au grand hiver, qu'est l'iranien Yima[105]. Ou encore la question, posée par G. Dumézil, de savoir si Yima était à considérer comme une figure unitaire ou résultant de la combinaison de composantes primitivement indépendantes[106]. On retiendra au moins que ce que la tradition iranienne nous fait connaître sur Yima le pose clairement comme une figure de premier roi, apparu à l'origine de l'histoire de l'humanité et ayant posé les bases de la civilisation et de l'organisation sociale[107]. Cela autorise un rapprochement avec ce que représente, dans l'histoire de Rome, son premier souverain Romulus et ouvre une piste de comparaison qui mérite d'être approfondie au-delà du seul épisode de la naissance par le feu des deux personnages.

Perspective comparative retenue ici

Nous essaierons de le faire dans cet ouvrage. Bornons nous à constater ici que G. Dumézil ne s'est pas vraiment engagé sur cette voie – pas plus qu'il n'a vraiment approfondi la question du Yima iranien : sans doute, convaincu que la tradition sur ce premier roi, telle que nous pouvons l'appréhender en Iran, résultait du regroupement artificiel de données disparates, n'a-t-il pas cherché à dégager à partir de là ce qui pouvait être un archétype indo-européen, une représentation commune sur une figure de héros des origines, organisateur et civilisateur. Or Yima et Romulus semblent d'emblée présenter des traits parallèles, qui peuvent résulter d'un héritage commun[108].

Dans son ouvrage de 1971, G. Dumézil s'étonnait ce qu'il estimait être l'incohérence de la légende du premier roi iranien[109] : « Yima est (…) le constructeur, donc sans doute primitivement le régent durable, du *vara* souterrain où sont conservés les spécimens de l'humanité et généralement des êtres vivants (…) ; comment ajuster cette conception avec la fin tragique du règne de Yima, vaincu, déchu, supplicié et tué sur la terre à la suite du péché (mensonge, orgueil) qui lui a fait perdre définitivement son *xvarənah*, sa Gloire, en trois parties fonctionnelles ? » Mais, si on songe au premier roi de

Rome, on constate que sa carrière n'est pas si différente. La fin de Romulus, lorsqu'il est mis en pièces par les sénateurs, ressemble de celle à Yima, déchiré par le monstre Azi Dahaka ; puis, comme elle, elle va être suivie par une séquence trifonctionnelle représentée par trois personnages, les trois rois qui lui succèdent : en Iran, le *xvarənah* de Yima passe à trois nouveaux détenteurs, le dieu Miθra, le héros Karasaspa et Θraetaona, lié à l'agriculture et à la médecine[110]. La fin de Romulus, qui peut également être qualifiée de « fin tragique », intervient au terme d'un processus de dégradation : pour le souverain romain également, elle résulte de fautes, puisque derrière la série glorieuse des trois guerres victorieuses et des trois triomphes qui les concluent transparaît celle marquée par trois fautes orientées fonctionnellement[111]. On peut ajouter qu'une mort misérable est en règle générale attendue pour ces figures royales, au terme de leur carrière ; c'est ce qui advient en Grèce à Minos, ébouillanté dans le bain de Kôkalos, son hôte perfide, et à Thésée, traîtreusement précipité du haut d'un rocher dans l'île de Scyros par le roi Lycomède[112]. En tout cas, on peut tenir toute cette partie finale de la geste des premiers rois iranien et romain comme répondant à un même modèle, qu'on sera porté à attribuer à un héritage indo-européen[113]. Les Indo-Européens, dans leurs représentations mythiques, auraient également compté un récit-type sur la figure d'un « premier roi », dont aussi bien cette tradition iranienne que la légende de Romulus auraient gardé la trace[114]. Cependant tout n'est pas aussi simple et la comparaison ne peut se ramener à une mise en parallèle de Yima et du premier roi de Rome. S'il porte un nom qui signifie jumeau, la gémellité du héros iranien l'associe à une figure féminine, sa jumelle Yami, formant ainsi avec elle un couple primordial homme-femme, ce qui n'a rien à voir avec l'utilisation du thème gémellaire dans le récit romain. D'autre part, des pans entiers de la carrière attribuée à Romulus n'ont pas leur pendant dans la geste du premier roi iranien. On ne nous dit rien sur les débuts de la vie de Yima, ni même des circonstances exactes de sa naissance. Plus tard, il ne fonde pas de ville à proprement parler, ne mène pas de guerre. La fin de sa vie terrestre, bien qu'elle se rapproche de celle de Romulus, au moins dans la version où il meurt démembré par les sénateurs, ne lui est pas exactement superposable (en particulier un motif d'allure aussi archaïque que la mise en pièces suivie de l'ensevelissement du corps du roi ne se retrouve pas en Iran). Il nous faudra donc examiner, épisode après épisode, ce qu'une prise en

compte d'éléments de comparaison externes peut suggérer comme parallèles possibles. Et dans la mesure où le récit de la vie du fondateur de Rome s'articule sur deux grandes périodes, celle où il fait couple avec son frère et qui va jusqu'au moment de la fondation de la ville, et celle où, désormais seul une fois que ce frère a été éliminé, ce qui survient au cours même du processus de fondation, il règne seul sur la cité, notre étude sera divisée en deux parties, celle où Romulus apparaît comme jumeau et celle où il apparaît comme roi.

---

1. Ainsi Denys d'Halicarnasse écrit dans *Antiquités romaines*, 2, 18, 3-19, 2 : « Quant aux mythes qui se transmettent sur le compte des dieux et qui sont pleins de blasphèmes et de médisances à leur égard, [Romulus] les considéra comme nuisibles, inutiles et indécents, comme indignes non seulement des dieux, mais même des hommes honnêtes ». Pour une conséquence de ce refus de toute mythologie Santi 2017 sur le culte de Castor, et non des deux Dioscures, à Rome.

2. Version évoquée en Denys d'Halicarnasse, 1, 77, 1.

3. Marcus Octavius et Licinius Macer cités dans *Les Origines du peuple romain*, 19, 5 (= Licinius Macer, fr. 1 Chassignet).

4. Autre version donnée dans Denys d'Halicarnasse, 1, 77, 1.

5. Tite-Live, 1, 4, 2.

6. Cité dans *Les Origines du peuple romain*, 21, 1-2 (= fr. 2 Chassignet).

7. Tite-Live, 1, 4, 7, Denys d'Halicarnasse, 1, 84, 4-5, Plutarque, *Vie de Romulus*, 4, 3-4, Tertullien, *Contre les païens*, 2, 10, 1, Lactance, abrégé des *Institutions divines*, 15, 1-2, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 27, Augustin, *Cité de Dieu*, 18, 21, Jérôme, *Chronique*, 85a Helm, Zonaras, 7, 1, Mythographes du Vatican, 1, 1, 30, 4.

8. Sur la thématique de l'exposition, Binder 1964. Sur l'allaitement par un animal de héros jumeaux exposés, Briquel 1976c.

9. Sur la tradition relative à la disparition de Romulus, voir p. 381-383, 418.

10. Sur cet aspect de la question, Ver Eecke 2008.

11. Nous reviendrons sur cette question p. 172-175.

12. Tite-Live, 1, 7, 1.

13. Diodore de Sicile, 8, 6, 1-3, Denys d'Halicarnasse, 1, 87, 4, Ovide, *Fastes*, 4, 836-848, Plutarque, *Vie de Romulus*, 10, 2, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 11, 603, *Des hommes illustres*, 1, 4, Paul Festus, 48 L, Tzetzès, *Histoires*, 900-908. Dans Jérôme, *Chronique*, 152 Helm (et Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, Landulphe Sagax, 1, 7), le meurtrier porte le nom de Fabius.

14. Voir en particulier Drossart 1972.

15. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 276, 292, 6, 779. Sur cette question, Bruggisser 1987, p. 136-138, 144-147, et pour ses prolongements à époque byzantine (à partir de Malalas, 7, 2, p. 132, 15-133, 61 Thurn), Briquel *et alii* 2018, p. 125-134.

16. Horace, *Épode*, 7, 17-20 : « D'affreuses destinées contraignent les Romains. C'est l'expiation du meurtre fraternel, depuis que, fatal à ses descendants, le sang de Rémus innocent a coulé sur cette terre. »

17. Strasburger 1968 ; sur les présentations hostiles des origines de Rome, Briquel 1997a.

18. Voir en particulier Carandini 1997, 2006b, Carandini, Cappelli 2000.

19. Grandazzi 1991.

20. Nous nous bornerons à citer la réaction très critique de C. Ampolo dans Ampolo 2013.

21. Poucet 1985, 2000.

22. Nous n'avons pas à entrer ici dans la question de savoir si, comme l'affirmait Plutarque (*Vie de Romulus*, 3, 1 et 8, 9), Fabius Pictor, lorsqu'il écrivit (en grec) la première histoire de Rome, était tributaire d'un prédécesseur grec, Dioclès de Péparéthos. Bonne mise au point dans Ampolo, Manfredini 1988, p. 276-278.

23. Ce n'est là qu'une des manières possibles de rendre compte par des données historiques de la dualité des figures de référence du récit fondateur ; jadis J. Carcopino faisait intervenir l'« État romano-capouan », constitué, selon lui, après l'intégration de Capoue dans l'État romain en 443 av. J.-C. (Carcopino 1925, p. 9).

24. Wiseman 1995, 1999.

25. L'analyse de T. P. Wiseman (reprise et prolongée dans Coarelli 2003) a eu le grand mérite d'introduire, à partir de l'analyse du miroir de Bolsena (dans laquelle nous persistons à reconnaître une représentation, non des Lares, mais du couple Romulus et Rémus : le fait que celui le fondateur de Rome soit le meurtrier de son frère est un motif *a priori* tellement aberrant qu'il ne nous paraît pas pouvoir avoir été introduit secondairement dans la tradition comme le pense l'auteur), la question du rapport de la légende de fondation de Rome avec la thématique des Lares et de la Mère des Lares. Cette mise en relation nous semble la meilleure manière de rendre compte du nom de l'épouse de Faustulus, Larentia. Cependant les Lares nous semblent plutôt constituer un couple de protecteurs, correspondant dans la légende à celui formé par Faustulus et son frère ; voir plus loin, p. 116-124.

26. Ver Eecke 2009, Bruggisser 1987, Fraschetti 2002, Briquel *et alii* 2018.

27. Trieber 1888. Voir plus loin, p. 47-49.

28. Bremmer 1987 (avec la conclusion p. 48 que la légende romaine aurait été « une sorte de bricolage » formé à partir des traditions développées dans des villes voisines comme Préneste), Capdeville 1995, en part. p. 7-95. Sur cette question, voir p. 57-60.

29. Sur ces formes de légende, Cornell 1975, Wiseman 1995, 1999, p. 150-156.

30. Brelich 1956, 1975, Mastrocinque 1993, Martínez-Pinna 2002, 2011.

31. Harris 1903, 1906, Krappe 1930 (« Dioscurisme », chapitre IV, p. 53-103), Chapoutier 1934, Ward 1968. Nous reviendrons sur la question à propos des vues de G. Dumézil, p. 32-35.

32. Meurant 2000a, 2000b, 2005, 2014.

33. Brelich 1956, p. 121-125, 1975, p. 131-135 ; sur ce type de dieu, Jensen 1951, p. 110-142. Critique radicale de ce type d'explication, repris par A. Carandini, dans Poucet 2008, 2011. Voir également présentation P. Carafa, dans Carandini 2014, p. 338-343.

34. Camous 2004, 2010, p. 203-211.

35. Pour l'existence de cette forme de mariage à date ancienne chez les Latins, Torelli 1984, p. 75-77, 117-121, Koptev 2004. Sur les données indo-européennes (avec le mariage *raksasa* en Inde), Dumézil 1979, p. 17-93.

36. Wikander 1938. Pour une étude récente des groupes guerriers en Scandinavie, Samson 2011.

37. Voir plus loin, p. 50-55.

38. Cairo 2010, Camous 2010.

39. Cairo 2016.

40. Carandini 2006a, 2010, 2011, 2014. Certaines sources byzantines, voire syriaques, peuvent être ajoutées (voir Briquel *et alii* 2018), ainsi que l'*Excidium Troiae*, du VI^e^ siècle qui est la source du Pseudo-Isidore de Séville.

41. Dulière 1979, Dardenay 2010 (en part. p. 35-41, 57-58, 78-79, 82-86, 93-100, 199-212), 2012. Les témoignages figurés posent bien sûr des problèmes particuliers : identification de la scène (la scène du miroir prénestin, datable entre 340 et 310 av. J.-C., avec allaitement de deux enfants par une louve, généralement considérée comme se référant à la légende de Romulus et Rémus, a été rapportée par

T. P. Wiseman aux *Lares Praestites* ; voir Wiseman 1995, 1999, p. 62-68), datation (la louve du Capitole, tenue pour le plus ancien témoin de la légende et jusqu'ici datée de la fin du Ve siècle av. J.-C. a été dernièrement considérée comme une œuvre médiévale ; voir Carruba 2007, Alföldi, Formigli, Fried 2011 ; avis partagés dans Bartoloni 2010).

42. Respectivement dans *Histoires* (*Ab Vrbe condita libri*), 1, 3, 10-16), *Antiquités romaines* (1, 76-2, 61), *Vie de Romulus.*

43. Sur la question de Dioclès de Péparéthos, voir plus haut n. 22.

44. De tels éléments cependant existent et se révèlent parfois essentiels pour l'analyse de la légende ; voir p. 134-149 pour la « victoire » de Rémus sur Romulus dans un épisode de l'enfance commune des deux frères, relatée par le seul Ovide (*Fastes*, 2, 361-380), et p. 286-292 pour la mouture particulière de l'attaque des Sabins contre la cité de Romulus où ceux-ci sont arrêtés par une eau bouillonnante.

45. Sur le caractère réducteur de l'identification de l'idéologie indo-européenne à la seule question des trois fonctions, Briquel 2003. Pour des exemples d'études récentes qui visent à dégager des éléments différents des trois fonctions, De Martino 2013, 2015, 2017.

46. Ainsi, pour la différenciation entre Romulus et Rémus, c'est la tradition biblique (et extrabiblique) sur Jacob et Ésaü qui paraît fournir le meilleur parallèle (Briquel 2013 et ici, p. 180-207).

47. Plusieurs continuateurs de l'œuvre de G. Dumézil ont proposé d'adjoindre aux trois fonctions traditionnelles une quatrième, dont la position en marge des trois autres permettrait de rendre compte de singularités de la figure de Romulus ; voir, avec des conceptions de cette quatrième fonction qui ne sont pas identiques, Allen 1996 et Sauzeau, Sauzeau 2012. Nous nous en tiendrons ici à l'analyse ternaire traditionnelle.

48. Puhvel 1975-1976.

49. Wiseman 1995, 1999, p. 16-22.

50. Sur le démembrement de l'être primordial, voir en part. Lincoln 1975-1976, 1981.

51. Ainsi, dans les travaux de différents chercheurs réunis dans Cairo 2016, la seule référence à G. Dumézil concerne les luperques (à partir de Dumézil 1966, 1974).

52. On verra dans ce sens la critique exprimée dans Grandazzi 1991, p. 51-68, l'auteur étant sensible au fait que « chaque jour davantage de nouvelles trouvailles, de nouvelles analyses mettent toujours plus en lumière la validité substantielle de la légende des origines » (p. 61).

53. Ainsi, Camous 2010, p. 216-217 : « La complexité, l'ambiguïté même de Romulus est davantage liée à la condensation sur son personnage de souvenirs d'époques diverses, même plus ou moins altérés et réaménagés, qu'à une spécificité du roi indo-européen (…) : autrement dit, le mystère d'une monarchie romano-sabine ne peut être expliqué par la mythologie comparée seule. » Dans le même sens, Grandazzi 2007, p. 33-36, 64, P. Carafa, dans Carandini 2014, p. 313, 323.

54. Wiseman 1995, 1999, p. 23-25 (à propos de Dumézil 1966, p. 253-254 = Dumézil 1974, p. 264-266), et ici, p. 33. Sur d'autres points, la critique du chercheur britannique est moins fondée : ainsi, l'affirmation, p. 15, qu'aucun couple de jumeau n'offre l'exemple d'un destin dissocié des deux frères, l'un étant éliminé et l'autre connaissant un grand destin, ne tient pas compte des formes extrabibliques de la tradition sur Jacob et Ésaü ; voir plus loin p. 180-207. L'auteur a cependant raison d'éliminer le cas d'Abel et Caïn dans la Bible (qui ne sont au reste pas des jumeaux) ; sur ce point également Meurant 2002.

55. Voir p. ex. encore Fraschetti 2002, p. 41. On connaît la polémique qui opposa sur ce point A. Momigliano et G. Dumézil (Momigliano 1963, p. 113-114, Momigliano 1983, avec la réponse de G. Dumézil, « Une idylle de vingt ans », dans Dumézil 1985, p. 299-318, renvoyant, p. 302, à Dumézil 1958, p. 17-18, où l'auteur renonçait à la mise en rapport des trois tribus romaines avec une organisation trifonctionnelle de la société, comme il l'avait initialement envisagé, à partir de Dumézil 1938).

56. On verra un exemple typique de cette attitude dans une objection qui nous a été faite dans Fraschetti 2002, p. 91, où l'auteur rejetait notre proposition d'analyse fonctionnelle des guerres de

Romulus à partir des trois triomphes attribués au *conditor* (Briquel 1980, p. 320-346). Le chercheur italien estimait que nous tronquions abusivement la tradition, celle-ci faisant état d'autres guerres que celles contre Caenina, Cameria et Véies qui avaient donné lieu à des triomphes (il rappellait l'existence des guerres contre Antemnae, Crustumerium et les Sabins de Titus Tatius). Mais, immédiatement après, estimant que les victoires de Romulus devaient être considérées comme des « éléments de base » de la mise en place des institutions de Rome, il retrouvait l'articulation des trois triomphes, preuve qu'elle constitue un élément structurant du récit et à ce titre demande à être prise en considération – indépendamment de la question de la validité de l'analyse que nous en avons proposée.

57. C'est pourquoi nous ne nous lancerons pas dans l'examen d'autres types d'analyses, qui ont leur légitimité ; on verra en particulier Poucet 1985 et 2000, qui a bien dégagé l'importance d'autres aspects (facteurs étiologiques, faits d'influence grecque, impact des facteurs politiques ultérieurs, personnalité propre de chaque auteur). Nous limiterons au maximum la part de discussion, nous bornant à exposer l'interprétation des faits que la méthode comparative nous paraît à même de proposer, sans passer en revue la bibliographie sur chacun des points pris en considération, ce qui aurait accru notre ouvrage d'une manière démesurée.

58. Dumézil 1994, p. 130-141 (« Esquisse 82, Njordr et Freyr, Pères et fils gémellaires »), en part. p. 137-141.

59. Dumézil 1938 ; dans cet article, G. Dumézil mettait en parallèle les trois flamines majeurs de Rome, voués au culte des divinités de la triade primitive, Jupiter, Mars, Quirinus, et les trois classes de la société indienne (prêtres, guerriers, producteurs). Il en tirait comme conséquence que les trois tribus de la Rome primitive (Ramnenses, Luceres, Titienses) correspondaient elles aussi à des classes fonctionnelles – ce qui lui fut, à juste titre, reproché, car jamais les Romains ne paraissent avoir été répartis selon leur fonction, le citoyen romain cumulant au contraire un rôle de prêtre – au moins au niveau du culte domestique –, de guerrier – quand il servait dans les légions – et de producteur – dans ses activités quotidiennes du temps de paix. Il devait ensuite renoncer à cette idée, non sans que cela se traduise par des controverses inutiles de la part de ceux qui ne partagaient pas ses vues sur un plan plus général (voir plus haut n. 55). Sur le fait que le rôle du citoyen romain a pu être pensé dans le cadre de l'idéologie tripartie, le Romain faisant en son être la synthèse des trois fonctions, Briquel 2002a.

60. Dans Dumézil 1940.

61. Dumézil 1940, p. 27-35.

62. Pour l'analyse des quatre premiers rois de Rome comme s'articulant selon une séquence tripartie, voir en premier lieu Dumézil 1947, p. 161-204, et Dumézil 1949, p. 146-159. Pour une présentation plus récente, Dumézil 1968, p. 271-281.

63. Dumézil 1941, p. 155-198 ; reprise de la question dans Dumézil 1944, p. 128-193, mais surtout pour critiquer les explications historicisantes du conflit.

64. Dumézil 1947, p. 249-291.

65. Nous reviendrons sur cette mise en parallèle, avec les importants compléments qui ont été apportés dans Sergent 1989 ; voir p. 232-239.

66. L'auteur est plusieurs fois revenu sur la question, p. ex. dans Dumézil 1968, p. 285-303, Dumézil 1969a, p. 209-223 ; cf. Dumézil 1973, p. 211-212.

67. Voir plus haut, p. 24, n. 58.

68. Ahyan 1982 ; l'analyse a été reprise dans Petrosyan 2002, p. 120. S. Ahyan avait proposé de reconnaître dans les deux premiers rois d'Arménie, Hayk et Aramaneak (portant chacun un des deux noms du pays), les représentants de la première fonction, sous ses aspects varunien et mitrien, dans leur successeur, le grand guerrier Aram, celui de la deuxième fonction, puis dans les deux Ara, le père et son fils homonyme, ceux de la troisième fonction – l'épithète de « Beau » donnée au premier suffisant à caractériser leur appartenance à ce niveau fonctionnel.

69. Pour l'Iran, Wikander 1949-1950, p. 317-321 (et Dumézil 1968, p. 263) ; pour Orchomène, Vian 1960 ; pour Kiev, Fischer 1970.

70. Nous reviendrons en détail sur cette question p. 387-400.

71. Dumézil 1994, p. 133-141. Nous étions de notre côté parvenu aux mêmes conclusions et les avions publiées dans Briquel 1986.

72. G. Dumézil n'avait pas envisagé les implications de ce rapprochement pour la question de la relation entre Romulus et Quirinus. Le même schéma sous-tend en outre le récit de la montée sur le trône de Servius Tullius. Voir plus loin, p. 404-408.

73. Plutarque, *Vie de Romulus*, 2, 4-6. Sur ce récit, voir ici p. 50-55.

74. Dumézil 1954, p. 26-43 (« Aedes rotunda Vestae »), en particulier p. 33-34 pour le rapprochement linguistique entre *Vivasvat* et *Vesta*, p. 38-39 pour la comparaison entre le récit de Promathion et la tradition indienne sur la naissance de Yama et sa jumelle Yami, puis de Manu et des Aśvin. Dans Dumézil 1971, p. 245-246, l'auteur devait évoquer Yama (et son correspondant iranien Yima), mais sans faire référence à la légende de Romulus.

75. Sur la notion de premier roi en Iran, Christensen 1917, 1934.

76. Dans la tradition indo-iranienne, Yama-Yima et sa sœur jumelle Yama-Yamik constituent le couple primordial homme-femme, assumant le même rôle qu'Adam et Ève dans la tradition biblique. La légende du jumeau romain qu'est Romulus n'offre bien sûr rien d'équivalent.

77. Nous allons nuancer cette affirmation par la prise en considération, dans Dumézil 1966 et 1974, d'une possible articulation trifonctionnelle de l'ensemble de la geste romuléenne, mais qui n'a pas été explicitement formulée (voir p. 35-38).

78. Vian 1963.

79. Briquel 1976a. Nous reprendrons cette question p. 232-249.

80. Respectivement Briquel 1976b, 1983, 1980, p. 301-319, 1997b, 1980, p. 320-346 : également association de Romulus successivement avec trois personnages, sur laquelle voir plus loin, p. 306-310.

81. Dumézil 1977, p. 159-166.

82. Voir plus haut, p. 27 (et plus loin, p. 387-400).

83. Dumézil 1966, p. 252-256 = Dumézil 1974, p. 263-267. Ces pages prolongent des réflexions qui avaient été exposées plus rapidement et sans mise en relation avec l'analyse de Quirinus dans Dumézil 1958, p. 86-88.

84. Sur les dieux jumeaux indiens et grecs, Ward 1968 et, en dernier lieu, Walker 2015.

85. La question de la gémellité a suscité de nombreux travaux, parmi lesquels on citera, parmi les derniers parus qui traitent des faits romains, Mencacci 1996, Meurant 2000a, Dasen 2005.

86. Dumézil 1994, p. 130-141 ; Ward 1968.

87. Notre analyse rejoint ici celle de T. P. Wiseman (Wiseman 1995, 1999, p. 23-25).

88. Dumézil 1966, p. 253-254 = Dumézil 1974, p. 264-266.

89. Ward 1968.

90. Voir plus loin, p. 116-124 (et déjà Briquel 1992b).

91. Voir plus loin, p. 180-207 (et déjà Briquel 2013).

92. Sur l'étude de D. Ward, Wiseman 1999, p. 24-28.

93. Nous nous référons au titre de l'ouvrage d'A. H. Krappe (Krappe 1930). Voir plus haut n. 31. Les analyses de A. Meurant affinent le modèle de la gémellité (voir Meurant 2000a, avec distinction entre une gémellité universelle, p. 31-51, la version indo-européenne du mythologème, p. 53-77, et un modèle proprement romain, p. 79-97).

94. Dumézil 1966, p. 254 (= Dumézil 1974, p. 265) : « Entre les deux Nasatya, généralement indiscernables, un texte védique met cependant une inégalité qui rejoint celle des Dioscures grecs : l'un est fils du Ciel, l'autre, semble-t-il, d'un homme. L'inégalité des jumeaux romains est d'autre sorte, mais

aussi considérable : égaux par la naissance, l'un périra et ne recevra plus que les honneurs auxquels ont droit les grands morts, l'autre créera Rome, règnera et deviendra Quirinus. »

95. Pour la critique de la thèse, Wiseman 1995, 1999, p. 23-28, Walker 2015, p. 4-6.

96. Sur la question de la naissance de Romulus et Rémus, voir plus loin, p. 43-71.

97. On évoquera pour mémoire le lien peu satisfaisant que G. Dumézil avait envisagé à un certain moment entre Romulus et la troisième fonction : constatant les difficultés que posait la figure d'Ancus Marcius comme représentant de cette fonction dans la séquence des rois préétrusques de Rome, il avait renoncé à l'insérer dans la séquence formée par les premiers souverains et avait été chercher comme composante de troisième fonction de la série Romulus, mais dans la seule partie initiale de sa carrière (Dumézil 1958, p. 86-88 ; sur ce point, voir Briquel 2009, p. 28-29).

98. Mais Quirinus est un représentant tout à fait particulier de la troisième fonction et chez lui le côté politique (il est la personnification des citoyens romains) est prépondérant ; voir Briquel 1996, 2002a et ici, p. 411-416.

99. Cette affirmation, trop rapide, est fausse : le récit de cette période de la carrière du roi est presque entièrement occupé par les guerres qu'il mène ; il est scandé par trois guerres successives, débouchant sur autant de triomphes, qui forment une série trifonctionnelle descendante. En outre, cette séquence se combine avec une série de fautes, selon la thématique dite des trois péchés du guerrier (mais qui regarde ici un roi) ; selon la conclusion attendue d'une telle séquence, Romulus disparaît, au moins dans une des deux versions de sa fin, par une élimination violente. Pour le détail de l'analyse, voir Briquel 1980, p. 320-346, et ici, p. 311-376.

100. Dumézil 1966, p. 255 = Dumézil 1974, p. 266-267.

101. É. Tiffou avait déjà proposé de comprendre Romulus comme une figure trifonctionnelle dans Tiffou 1976.

102. Voir en particulier Dumézil 1959 et Dubuisson 1978.

103. Le règne du religieux Numa est marqué par trois miracles, chacun illustrant un des plans fonctionnels (Briquel 2004-2005) ; celui du guerrier Tullus Hostilius, outre que ce roi célèbre trois triomphes orientés fonctionnellement (Briquel 1997c), donne lieu à trois fautes précédant la disparition du souverain (mais ces fautes ne sont pas le fait du roi lui-même ; sur ce point et la question que cela pose par rapport au schéma classique des trois péchés du guerrier, Briquel 2004) ; le règne d'Ancus Marcius est articulé sur trois périodes successives, où le roi prouve sa capacité sur le plan de la première, puis de la deuxième, puis de la troisième fonction (Briquel 1995) ; mais dans ce cas, il faut tenir compte de ce que, répondant à la figure du représentant canonique de la troisième fonction au sein de la triade précapitoline, Quirinus, qui est le dieu des citoyens (et non un spécialiste de la fécondité, l'abondance ou la richesse ; voir sur ce point Briquel 1996), Ancus Marcius, comme ce dieu, a un aspect synthétique, à l'image des citoyens romains, qui, eux aussi, sont des êtres complets, manifestant à l'instar du roi les capacités attendues des trois niveaux fonctionnels (Briquel 2002a).

104. Dumézil 1954, p. 38-39.

105. Sur ce point, Dumézil 1971, p. 246-249. Le comparatiste français concluait néanmoins, p. 360, que, « tout déformé qu'il est, le *vara* de Yima suffit à garantir comme indo-européenne la conception de Yama en tant que roi de l'au-delà ».

106. Dumézil 1971, p. 299-300, 359-360. Dans cet ouvrage où l'auteur étudiait les traditions sur Yima, il estimait que la figure du premier roi iranien relevait plutôt d'une synthèse d'éléments hétérogènes regroupés ensemble (on lit p. 359 : « Pour en revenir à la multiple correspondance indienne de Yima, je ne puis, en deçà d'une démonstration qui, pour l'instant, est hors de portée, que répéter ma préférence : tout se comprend plus facilement si l'iranien Yima a attiré sur lui trois types qui étaient distincts aux temps indo-iraniens déjà comme ils le sont dans l'Inde de toute époque »). Mais voir plus loin, p. 257-268.

107. La notion, dégagée dans Christensen 1917, 1934, a été reprise dans Dumézil 1971, p. 143, 247, avec n. 1.

108. Les textes sur Yima sont maintenant commodément accessibles dans Tzatourian 2012.

109. Dumézil 1971, p. 299-300.

110. Pour la caractérisation fonctionnelle des trois récipiendaires de la Gloire royale, Dumézil 1971, p. 284-286.

111. Pour le détail de l'analyse, Briquel 1980, p. 320-346, et ici, p. 353-376.

112. Sur cette question, et les aspects relatifs à la Grèce que nous ne pouvons pas traiter dans cet ouvrage, Briquel 1992b.

113. Nous ne sommes évidemment pas le premier à proposer un rapprochement entre Romulus et Yima. C'était un des éléments du schéma comparatif élaboré dans Puhvel 1975-1976, mais sur des bases peu satisfaisantes (hypothèse d'un mythe indo-européen sur la mise en place du corps social où le jumeau **Yemos* était tué par son frère ; mais cela ne répond pas à la signification de la mort de Rémus à Rome et est sans équivalent dans le cas du « Jumeau » iranien dont la mort est due au monstre Azi Dahaka, non à un jumeau masculin qui dans son cas n'existe pas). De son côté, A. Brelich avait suggéré un tel rapprochement, principalement à cause de la mort violente des deux premiers rois, qu'il faisait entrer dans sa théorie de figures du type *dema* (Brelich 1955, p.125, n. 65 = Brelich, p. 135, n. 65 ; sur cette théorie, voir plus haut, n. 33). Référence aussi au modèle iranien du premier roi à propos des rois du Latium dans Alföldi 1965, p. 254.

114. Pour sa part, G. Dumézil admettait l'existence, à propos de Yima, d'« un ensemble cohérent (qui) fait de lui le meilleur exemplaire de ce qu'Arthur Christensen a appelé les "premiers rois". Il est inséré comme tel (…) dans la période initiale de l'histoire de l'Iran : roi universel, civilisateur, organisateur, bénéficiaire jusqu'à son péché d'une protection particulière de Dieu » – selon un modèle qui aurait été au moins indo-iranien. Mais il jugeait cette partie de la geste de Yima « incompatible avec le type et la fonction de Yama » (Dumézil 1971, p. 249-250).

PREMIÈRE PARTIE

LE JUMEAU

Chapitre I

Fils de Mars ou fils d'un dieu du feu ?

La forme classique du récit de la naissance des jumeaux

À l'époque classique, la doctrine reçue était que le père de Romulus et Rémus était le dieu Mars, qui les avait engendrés de Rhéa Silvia[1]. Les seules voix discordantes étaient celles d'auteurs que l'idée qu'un dieu pût s'unir sexuellement avec une mortelle choquait et qui avaient imaginé d'autres pères, purement humains[2] – ce qui n'empêchait pas que la cité se reconnût dans la vocation guerrière que garantissait une telle paternité : les Romains se considéraient comme les fils de Mars, *Martigenae*[3]. Indépendamment de ce point, la naissance était toujours relatée de la même manière. La mère des jumeaux était la fille d'un descendant d'Énée, Numitor, qui avait été injustement privé du trône d'Albe par son frère, le méchant Amulius. Celui-ci, non content d'avoir usurpé un pouvoir qui ne lui revenait pas, avait voulu priver son frère de toute descendance qui pût mettre en danger son pouvoir : il avait fait périr le fils de Numitor et forcé sa fille à assumer l'état de vestale, cette apparente faveur lui imposant un vœu de chasteté. Mais, selon l'expression de Tite-Live, « le destin exigeait sans doute la fondation d'une grande ville et l'avènement de la plus grande puissance du monde après celle des dieux » (1, 4, 1) : le dieu Mars – ou à défaut quelque humain –, en s'unissant à la prêtresse, rendit inutiles ces précautions. Cela ne pouvait que provoquer la fureur d'Amulius : s'il ne fit pas immédiatement périr la vestale coupable d'avoir manqué à son vœu[4]– Denys d'Halicarnasse et Plutarque précisant que sa fille était intervenue pour obtenir la grâce de la jeune femme[5] –, il la fit jeter en prison où elle accoucha de deux jumeaux. L'histoire se poursuit par l'exposition puis la salvation miraculeuse de Romulus et Rémus. Sitôt nés, les enfants furent jetés dans les flots du Tibre par ordre d'Amulius : mais les serviteurs qui avaient été chargés de noyer les nouveau-nés se contentèrent de confier aux eaux du fleuve, qui était alors en crue, la nacelle dans laquelle ils avaient été placés. Celle-ci s'échoua au niveau de la future Rome, devant la grotte du Lupercal, là où s'élevait le figuier Ruminal. Une louve nourrit alors les enfants de son lait[6], avant que le berger

Faustulus les recueillît et les emmenât chez lui, auprès de son épouse Larentia, dans sa cabane sur le Palatin où ils furent élevés.

On retrouve cette histoire, sans grandes variations, outre chez nos témoins principaux que sont Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque, chez un très grand nombre d'autres auteurs[7]. Nous nous contenterons de souligner certains points :

– Le thème de l'exposition suivie de la salvation est un motif classique dans une carrière héroïque : G. Binder, qui l'avait étudié dans un ouvrage de 1964, en dénombrait 121 occurrences, distribuées dans les zones géographiques les plus diverses[8]. Il est attendu que le futur héros commence par être rejeté hors du cadre de la vie normale en société, abandonné dans la nature ; mais au lieu de périr, il bénéficie de ce qui apparaît comme une manifestation providentielle de la divinité, celle-ci assurant, contre toute attente, sa survie. Il sera recueilli par des représentants de l'humanité marginale que constituent les bergers, qui vivent au contact de ce monde sauvage, et c'est auprès d'eux qu'il reçoit son éducation : cette phase d'exposition et de formation en dehors du cadre habituel de la société est à comprendre comme une initiation, répondant à cette réalité fondamentale des sociétés dites primitives (mais dont la Grèce classique fournit encore des exemple éloquents), où les jeunes sont mis en dehors de leur groupe d'origine, rejetés en pleine nature, au sein d'un monde pastoral, où leur formation sera assurée avant qu'ils réintègrent le groupe dont ils avaient été exclus en accomplissant un exploit initial[9]. Dans le cas du futur héros, la différence est qu'il subit cette épreuve à sa naissance, victime d'un comportement qui est destiné à le faire périr, mais où son élection est rendue patente, dès ce stade, par sa salvation.

– Le récit fait appel, pour la salvation de Romulus et Rémus, à des motifs eux aussi classiques dans ce genre d'histoire. Les fils de Rhéa Silvia sont jetés au fleuve dans une nacelle : mais, alors qu'on s'attendrait à ce qu'ils périssent par noyade, le frêle esquif assure leur survie. Le cas de Moïse confié aux eaux du Nil nous est familier – mais ce n'est qu'un exemple parmi d'autres de ce mythologème[10], dont le prototype est celui de Sargon d'Akkad, qui régna au XXIII^e^ siècle av. J.-C. et dont la légende nous est connue par des textes du VII^e^ siècle av. J.-C. G. Binder en relevait la présence dans 29 des 121 histoires d'enfants exposés qu'il avait étudiées[11]. L'intervention d'un animal nourricier est également fréquemment attestée, cet animal pouvant être des plus variés : dans un article déjà ancien, où nous nous en tenions à des exemples grecs faisant appel à des jumeaux, nous avions évoqué Éole et Béotos, allaités par une vache, Pélias et Nélée, allaités respectivement par une jument et une chienne, Phylacidès, et Phylandros, allaités par une chèvre, Lycastos et Parrhasios, allaités par une louve[12]. Les cas de Zeus, nourri par la chèvre Amalthée, ou Télèphe, nourri par une biche, montrent que le motif est loin d'être réservé aux héros jumeaux.

– Un autre aspect qui mérite d'être souligné est l'insertion de la naissance des jumeaux de la légende romaine dans l'ensemble de la tradition sur les origines de l'*Vrbs,* où la fondation de Rome succède à Lavinium et à Albe. A. Meurant a bien mis en relief le fait que le thème gémellaire, qui est un des traits saillants de la légende des origines de la ville et qui se manifeste dans le cas des fils de Rhéa Silvia sous la forme spécifique des « jumeaux antagonistes qui se tuent » de la classification de M. T. D'Alessio[13], c'est-à-dire des frères ennemis qui vont jusqu'au fratricide, vient en conclusion de l'histoire d'une famille où on voit apparaître successivement des couples qui se révèlent de plus en plus proches, mais dont les relations sont toujours hostiles[14] : au départ, Énée doit affronter Turnus, qui n'est pas son parent, mais avec qui il a été en rivalité pour épouser Lavinia, la fille du roi Latinus ; à la génération suivante, on voit s'opposer Ascagne et Silvius, qui sont des demi-frères, ce qui rend compte du passage de la descendance du héros troyen de Lavinium à Albe ; plus tard dans l'histoire de la dynastie des Silvii qui se sont succédé sur le trône d'Albe, et juste avant l'apparition des jumeaux Romulus et Rémus, la famille a été déchirée par la querelle des deux frères – ici non jumeaux – Amulius et Numitor. Notre collègue belge a eu certainement raison de reconnaître là un principe important de construction de la légende : elle nous met en présence de couples de personnages de plus en plus proches – on passe de non parents à des demi-frères, à des frères, puis à des jumeaux –, et avec une violence de plus en plus sensible – puisque, si une lutte entre étrangers comme le sont le héros troyen et le roi des Rutules n'a rien de répréhensible, ce n'est plus le cas pour la zizanie entre les demi-frères Ascagne et Silvius, puis la lutte pour le pouvoir entre les deux frères Numitor et Amulius, dont la rivalité ne se conclut cependant pas par la mort de l'un d'eux[15], ce qui arrivera pour Romulus et Rémus. Mais, comme nous le verrons, une telle structure, qui apparaît au niveau de l'architecture d'ensemble de la légende que nous offre le récit classique, avec notamment l'existence des deux frères rivaux Numitor et Amulius à la génération antérieure à celle de Romulus et Rémus, n'existait pas nécessairement dans la forme la plus ancienne de la tradition[16].

Un récit relevant d'une typologie très générale

Cette version de la naissance et de la première enfance du fondateur de Rome et de son frère n'offre en tout cas pas d'éléments qu'on puisse considérer comme spécifiquement indo-européens. On se trouve en présence de schèmes héroïques largement répandus, dans les cultures les plus diverses. On peut ainsi mettre en parallèle la légende romaine avec une série de légendes comparables connues en Grèce, dont nous donnons ci-dessous un tableau, en nous limitant à celles concernant des jumeaux[17]. Dans tous les cas, les enfants naissent d'un dieu, qui s'est uni à leur

mère, dans des conditions qui ne sont pas celles d'un mariage normal, provoquant par là une réaction négative qui se traduit par l'emprisonnement de leur mère et leur propre exposition, prélude à leur salvation miraculeuse et leur éducation en milieu pastoral, avant leur rentrée triomphale dans la société d'où ils ont été chassés.

À une certaine époque, on expliquait le parallélisme entre la légende romaine et ce qu'offre la mythologie hellénique par un emprunt direct : les Romains se seraient forgé un récit de leurs origines en copiant un modèle grec. C'était là la thèse de C. Trieber, pour qui l'histoire des fils de Rhéa Silvia avait été imaginée à partir de la tragédie d'Euripide *Tyro*, consacrée à l'histoire des jumeaux Pélias et Nélée[18]. Mais on estimera plutôt se trouver en présence d'une typologie classique de carrière héroïque, qui a pu être imaginée indépendamment et sans relation directe dans des aires différentes. Que les parallèles évoqués par G. Binder se retrouvent dans bien d'autres secteurs que dans celui des langues indo-européennes et que son occurrence la plus ancienne, l'histoire de Sargon d'Akkad[19], se présente dans une zone où on parlait des idiomes relevant d'un autre groupe linguistique montre qu'on ne se trouve pas en présence d'un schéma relevant de mythèmes qu'on est en droit de définir comme indo-européens.

LÉGENDE ROMAINE ET LÉGENDES GRECQUES DE JUMEAUX EXPOSÉS

JUMEAUX	MÈRE	PÈRE	SALVATION DES EAUX	ALLAITEMENT ANIMAL	RECUEIL PAR DES BERGERS	FIN DES ENFANCES
ROMULUS RÉMUS	Rhéa Silvia/Ilia Fille du roi d'Albe Numitor	Mars	Jetés dans le Tibre	Nourris par une louve	Recueillis par le berger Faustulus	Rétablissent leur grand-père sur le trône d'Albe
LYCASTOS PARRHASIOS	Phylonomè fille d'un roi d'Arcadie	Arès	Jetés dans le fleuve Érymanthe	Nourris par une louve	Recueillis par berger Tyliphos	
PHYLACIDÈS PHYLANDROS	Nymphe crétoise Akakallis	Apollon	*Abandonnés?*	Nourris par une chèvre		
PÉLIAS NÉLÉE	Tyrô fille du roi d'Élide Salmonée mari de Sidérô	Poséidon	Jetés au fleuve	Nourris par une jument et une chienne	Recueillis par des bergers	Délivrent leur mère, tuent Sidérô, sa belle-mère
ÉOLE BÉOTOS	Mélanippé/Arnè fille du roi Éole	Poséidon	*Abandonnés*	Nourris par une vache	Recueillis par des bergers	Délivrent leur mère,

	va auprès du roi Métapontos mari de Siris/Théanô					tuent Siris/Théanô
AMPHION ZÉTHOS	Antiope fille de Nyctée roi de Thèbes, nièce de Lycos mari de Dircè	Zeus	*Abandonnés*		Recueillis par un berger	Vengent leur mère, tuent Lycos et Dircè
POLYMÉDÈS CLYTIOS	Cléopatra Épouse de Phinée, remarié avec Idaea	(Phinée)	*Abandonnés*			Délivrent leur mère, tuent Phinée et Idaea

Le récit de Promathion

En revanche, en 1954, G. Dumézil devait proposer un parallèle indo-européen pour le récit au moins de la naissance des jumeaux romains, en faisant appel à la figure indo-iranienne de Yama-Yima[20]. Mais pour ce faire, il ne se fondait pas sur la version classique de la légende, telle qu'elle a dû être canonisée par Fabius Pictor, mais sur une forme sensiblement différente, rapportée à un auteur grec du nom de Promathion, qui nous est transmise par Plutarque dans les variantes du récit des origines de Rome qu'il passe en revue au début de sa Vie de *Romulus*[21].

« D'autres, enfin, rapportent sur son origine une conte entièrement fabuleux. D'après eux, Tarchétios, roi des Albains, le plus scélérat et le plus cruel des hommes, eut dans sa demeure une apparition surnaturelle : un phallus qui se dressa hors du foyer et resta là plusieurs jours. Il existait alors en Tyrrhénie un oracle de Téthys, d'où vinrent à Tarchétios l'ordre d'accoupler une jeune fille à ce phallus et l'annonce qu'il naîtrait d'elle un fils très illustre, qui se signalerait par sa vertu, sa fortune et sa force (*rhômè*)[22]. Tarchétios fit part de l'oracle à une de ses filles et lui ordonna de s'accoupler au phallus ; mais elle jugea la chose indigne d'elle et envoya une servante à sa place. Tarchétios, l'ayant su, en fut tellement irrité qu'il les fit saisir toutes les deux pour les mettre à mort. Mais Vesta lui apparut pendant son sommeil et lui défendit de les tuer. Alors il leur donna une toile à tisser dans leur prison, leur promettant de les marier, lorsqu'elles l'auraient achevée. Mais, quand elles avaient tissé tout le jour, d'autres femmes venaient, par ordre de Tarchétios, défaire le tissu pendant la nuit. Cependant, la servante ayant eu du phallus deux jumeaux, Tarchétios les remit à un certain Teratius avec ordre de les tuer. Cet homme les porta au bord du fleuve et les y déposa ; alors une louve vint régulièrement les allaiter et des oiseaux de toute espèce apportèrent la becquée aux nouveau-nés, jusqu'au moment où un bouvier, frappé d'étonnement, osa s'approcher des petits enfants et les emporta. C'est ainsi qu'ils

furent sauvés. Quand ils eurent grandi, ils attaquèrent Tarchétios et le vainquirent. Voilà ce que rapporte un certain Promathion, auteur d'une *Histoire de l'Italie*. »

Ce texte a suscité bien des discussions, à commencer par celle de l'identité de ce Promathion. S. Mazzarino, dont l'étude reste fondamentale, proposait de l'identifier à un historien et géographe du Ve siècle av. J.-C., Promathos de Samos ; au contraire, E. Gabba le rabaissait jusqu'au Ier siècle av. J.-C.[23]. Mais la date exacte de l'auteur importe moins que le contexte auquel on peut rapporter l'élaboration de cette forme de la légende : la mise en relation avec le roi Servius Tullius, proposée par le premier de ces savants, qui est impliquée par les nombreux points communs entre cette version de la légende du premier roi et ce qu'on racontait du sixième souverain de l'*Vrbs*, renvoie nécessairement une date très haute, de toute façon antérieure à l'époque de la fixation de la forme classique de la tradition.

Le même type d'histoire fabuleuse courait en effet à propos de la naissance du roi Servius Tullius, dont le nom était senti comme apparenté au nom latin de l'esclave, *seruus*, et qui passait donc pour être de naissance servile[24]. Si, parmi les historiens, Tite-Live tait pudiquement ce récit[25], Denys d'Halicarnasse et Plutarque nous le rapportent[26] et d'autres auteurs, le poète Ovide, le naturaliste Pline l'Ancien, l'apologiste chrétien Arnobe, en font état[27]. Dans ces textes, le sixième roi de Rome naissait de la même manière que le Romulus de Promathion : sa mère, qui était une servante du roi Tarquin l'Ancien et de son épouse Tanaquil, l'avait conçu elle aussi d'un phallus surgi du foyer du palais royal auquel elle avait été porter ses offrandes. Il est bien évident que deux histoires parallèles aussi étranges n'ont pu être élaborées indépendamment l'une de l'autre et l'existence d'une troisième légende, analogue mais non identique, pour la naissance du fondateur de Préneste, Caeculus, montre qu'on se trouve en présence d'un vieux type de récit sur la naissance de héros qui avait cours dans le Latium. Nous reviendrons sur le détail de ces histoires, qui ont fait l'objet en 1995 d'une étude approfondie de la part de G. Capdeville[28], mais nous pouvons déjà noter que ce que relate Promathion à propos du fondateur de l'*Vrbs* renvoie clairement, comme l'a bien mis en lumière S. Mazzarino, à la Rome du VIe siècle av. J.-C. et aux circonstances de la montée sur le trône de Servius Tullius. Outre le fait de la naissance servile, l'intervention d'un oracle de Téthis situé en Étrurie témoigne d'une certaine atmosphère tyrrhénienne et surtout le nom donné au méchant roi qui persécute la mère des jumeaux et ses enfants, Tarchétios, ne peut être séparé de celui des Tarquins, donc de la dynastie qui régnait sur Rome au moment où le « fils de l'esclave » allait y exercer le pouvoir. Certes, ce qui découle de cette histoire, si on l'applique à la réalité de la ville à l'époque, prend le contrepied de la tradition habituelle qui affirme que le jeune Servius, né de la servante Ocrisia, fut dès sa naissance protégé par le roi Tarquin l'Ancien et son épouse Tanaquil, que tous

deux favorisèrent dès lors sa carrière et que, lorsque le roi fut assassiné par les fils de son prédécesseur Ancus Marcius, Tanaquil se tourna naturellement vers lui pour qu'il succédât à son mari et protégeât sa famille. Mais la version traditionnelle frise l'incohérence (pourquoi les fils d'Ancus Marcius s'en seraient-ils pris à Tarquin l'Ancien et non à Servius si le danger, pour eux, était, comme l'affirme la tradition, que le second succédât au premier ? Pourquoi les fils d'Ancus auraient-ils attendu si longtemps pour tenter de prendre le pouvoir, puisque 37 ans se seraient passés avant qu'ils s'en prissent au roi ? Les enfants de Tarquin l'Ancien et de Tanaquil auraient-ils encore eu besoin d'un protecteur, alors que le futur Tarquin le Superbe aurait déjà atteint 27 ans ?[29]) et la séquence des règnes de deux rois Tarquins et deux seuls, le père et le fils, qui se seraient étagés entre 616 et 509 av. J.-C., que l'historiographie romaine nous présente suppose une chronologie absurde à laquelle les Anciens étaient déjà sensibles[30]. En fait, Servius Tullius dut prendre le pouvoir à l'occasion de troubles où le roi Tarquin qui présidait alors aux destinées de Rome avait été renversé par la force ; autrement dit, ce qu'on peut conclure du récit de Promathion, si on l'applique à l'histoire de la ville en cette période, tout comme ce que laisse entrevoir le décor de la tombe François, reflète davantage la réalité des faits que la forme édulcorée que nous en donne la tradition annalistique.

Dans ces conditions, l'élaboration de la version de la légende du fondateur de Rome recueillie par Promathion a dû se faire à un moment où l'image lissée de l'histoire de la ville au VI^e^ siècle av. J.-C., avec un passage sans heurt du pouvoir de Tarquin l'Ancien à celui de Servius Tullius, ne s'était pas encore imposée et où on n'hésitait pas à présenter le Tarquin qui avait précédé Servius comme un despote cruel, au même titre que le tyran honni qui fut chassé de la Ville en 509 av. J.-C. On peut il est vrai hésiter entre deux hypothèses : soit cette fable du roi né du feu du foyer royal, appliquée aussi bien au *conditor* qu'au sixième roi de l'*Vrbs*, aurait été forgée du vivant même de Servius Tullius, pour légitimer le pouvoir de celui qui n'était sans doute qu'un usurpateur vis-à-vis des Tarquins, soit – ce qui nous semble plus probable – elle serait née dans le contexte du début de la République, lorsque, réagissant contre la dynastie des Tarquins dont le dernier venait d'être renversé, le nouveau régime semble s'être appuyé sur la figure populaire de Servius, présenté comme un précurseur de la république[31]. De même, on peut envisager le processus d'élaboration dans des sens opposés : ou bien, pour renforcer l'*aura* positive du roi ami du peuple, on aura créé à partir de la légende qui s'était développée autour de sa figure un récit de fondation qui n'existait pas encore, ou bien on aura appliqué à Servius le modèle déjà préexistant du premier roi, faisant de lui un second Romulus – ce que le récit de son règne illustre parfaitement[32]. Nous ne cacherons pas que cette dernière solution nous semble préférable : nous aurions du mal à penser que Rome, comme toute autre

société humaine, ait pu se passer, à quelque époque que ce fût, de la référence à un fondateur et à un récit d'origine. Et la version de Promathion elle-même semble témoigner d'innovations par rapport à une trame déjà établie, qui aurait été adaptée aux réalités du règne de Servius[33] : le motif odysséen de la toile tissée le jour et défaite la nuit a des chances d'avoir été introduit dans une intrigue qui ne le comportait pas auparavant, et de même le nom de Tarchétios, évidemment tiré de celui de la dynastie qui avait exercé le pouvoir à Rome dans la seconde partie de la période royale, a pu être substitué à celui d'Amulius, qu'on trouve dans le récit classique et qui est bien ancré dans la tradition sur Albe[34]. Cela supposerait que la légende du *conditor* ait déjà existé dans la Rome de cette époque, et vraisemblablement sous la forme où Romulus n'était pas seul, mais flanqué d'un frère jumeau conformément au modèle gémellaire qui est un des traits saillants de la tradition. Le fait que l'oracle de Téthys évoque la venue au monde d'un seul fils, et non de deux jumeaux, n'est pas véritablement un obstacle à l'existence, dès ce stade, de Rémus à côté de Romulus[35]. Des deux enfants, un seul compte, Romulus, il a seul droit à la qualification de fondateur, *conditor* – et si parfois, pour parler des jumeaux, les auteurs recourent au pluriel *conditores*[36], les fondateurs, c'est par un abus de langage : Rome a un seul fondateur, Romulus. D'ailleurs, plus tard, à une époque où la tradition sur les jumeaux ne pouvait pas être remise en cause, Romulus est parfois mentionné comme seul fils de Rhéa Silvia : Ovide, en conclusion du récit de l'union de la vestale et du dieu, n'évoque la présence en son sein que du seul Romulus, qualifié de fondateur de la Ville, *conditor Vrbis*[37].

Les parallèles latins : Servius Tullius

La naissance de Servius Tullius, dans la version où il naît lui aussi d'un phallus apparu dans le feu du foyer du palais royal, est à peu près superposable à celle de Romulus et Rémus. G. Capdeville a soigneusement répertorié et étudié ces textes, pour le détail desquels nous renvoyons à son ouvrage de 1995[38], si bien que nous nous bornerons à rappeler rapidement le déroulement des faits selon cette forme de la tradition, en notant le cas échéant les différences entre les différents auteurs.

L'épisode commence toujours, comme dans le récit de Promathion, par l'apparition d'un phallus dans le feu du foyer du palais royal – ici le palais du roi Tarquin l'Ancien à Rome. Cette fois, c'est Ocresia, la servante chargée d'apporter les offrandes – solides, sous forme de gâteaux, chez Denys d'Halicarnasse, solides et liquides chez Plutarque, qui parle de prémices et de libations, liquides chez Ovide, qui évoque le vin versé sur l'autel –, qui découvre le prodige alors qu'elle accomplit son office rituel. Le sens de l'apparition est dégagé par l'épouse du roi, Tanaquil, dont la connaissance de la science religieuse étrusque lui avait déjà permis d'interpréter le signe favorable

pour son mari que représentait le présage de l'aigle qui était venu lui enlever son bonnet lorsque, quittant Tarquinia où il était né pour Rome, il approchait de la Ville par le Janicule[39]. Elle demande alors à Ocresia se s'unir à ce phallus divin, la scène étant présentée par Denys d'Halicarnasse et Plutarque comme une véritable cérémonie nuptiale, ce qui répond au rite voulant que la jeune mariée romaine s'assoie sur un simulacre de membre viril, appelé Mutinus Tutunus[40], et étant traitée, on ne s'en étonnera pas, avec une ironie féroce par le chrétien Arnobe. Il n'est pas question ici d'une fille du roi qui aurait pu s'unir au dieu, mais à qui sa servante aurait été substituée. Et par la suite, aucune tension ne se manifeste : c'est avec le plein accord du roi que la naissance de l'enfant – ici unique – se produit, il n'est pas question d'exposition puisque le souverain et son épouse gardent le jeune Servius au palais et l'y élèvent, premier stade d'un destin qui mènera ce fils d'esclave sur le trône. La schéma exposition-salvation-formation en milieu pastoral-rentrée dans la cité liée à l'accomplissement d'un exploit, typique de la structure initiatique de cette partie de la légende du fondateur de Rome, présent dans la version de Promathion comme dans l'ensemble de la tradition sur Romulus, n'a donc pas de raison d'être pour Servius Tullius, du moins dans la version de l'historiographie romaine.

Il est en revanche une précision qu'ajoute la tradition sur Servius Tullius : alors que le récit de Promathion laissait le père divin anonyme, les textes sur le sixième roi de Rome lui donnent une identité. Celle-ci d'ailleurs varie selon les auteurs, puisque Denys d'Halicarnasse hésite entre le dieu Vulcain et le Lare domestique, le *Lar familiaris*, qu'il nomme à la grecque respectivement Héphaïstos et le demi-dieu de la maison, Ovide considère qu'il s'agit de Vulcain, Pline parle du seul *Lar familiaris*, Plutarque retrouve l'incertitude entre Héphaïstos-Vulcain et le demi-dieu protecteur de la maison-*Lar familiaris*, tandis qu'Arnobe propose encore une autre identité (bizarrement plurielle) pour le géniteur divin de Servius Tullius : il s'agirait pour lui des *dei Conserentes*, ce qui doit correspondre à une tentative d'explication des *dei Consentes*, dont l'épithète se trouvait ainsi rapprochée du verbe *conserere*, réunir[41]. Cette variété de dénominations doit nous dissuader d'assimiler *sic et simpliciter* le père divin du fils d'Ocresia au dieu masculin classique du feu à Rome, Vulcain. Il a certes pu être identifié à ce dieu, mais le récit montre qu'il faut poser au départ une divinité masculine du foyer, alors que les Romains ne connaissaient dans ce rôle qu'une divinité féminine, Vesta. Le *Lar familiaris* n'était pas une mauvaise interprétation, mais il n'est pas étonnant qu'on ait fait appel à Vulcain, dieu beaucoup plus important, même si, ressenti comme incarnant le feu dangereux et destructeur, qui pour cette raison avait été relégué en dehors de la ville[42], il ne paraissait *a priori* guère approprié pour un feu à caractère domestique.

Caeculus, fondateur de Préneste

Ce type de légende n'était pas limité à Rome. Une autre cité latine, Préneste, attribuait à son fondateur, Caeculus, un type de naissance comparable, mais non totalement identique[43] : le détail scabreux du phallus surgissant du foyer en est absent et c'est, moins suggestivement, une étincelle jaillissant d'un foyer qui féconde la mère du héros.

D'autre différences existent, comme on le constate en se reportant à la source principale, la notice où Servius commentait l'allusion de Virgile dans l'*Énéide* au fondateur de la cité latine, évoqué parmi les Italiens rangés contre le héros troyen (« Le fondateur de la ville de Préneste ne manqua pas non plus, ce roi engendré par Vulcain au milieu des troupeaux et trouvé sur un foyer, comme l'ont cru tous les âges »). Le foyer n'est pas celui d'un palais, mais semble avoir été celui d'une cabane de bergers, où la mère de l'enfant vivait avec ses deux frères, qualifiés de *diui*. Le caractère agreste et pastoral dans lequel baigne la légende explique sans doute, que cette fois, différemment de ce que nous avions noté pour Servius Tullius, le père soit toujours nommé Vulcain, sans qu'aucun autre nom de dieu soit proposé : il n'était pas gênant de faire appel à ce dieu puisque le cadre n'était plus celui d'une cité et du culte ritualisé qui pouvait s'y dérouler, quand bien même c'est le terme *focus*, foyer, et non celui général d'*ignis*, feu, qui est le plus souvent employé, y compris pour la scène d'exposition qui suit la naissance de l'enfant[44]. En effet, le jeune enfant, dont sa mère avait accouché près d'un temple de Jupiter, est abandonné, avant que des jeunes filles venues puiser de l'eau le trouvent près d'un feu[45] – dont une autre source, le premier mythographe du Vatican, considère qu'il s'agit d'un foyer où les bergers avaient coutume d'allumer leur feu et que l'enfant s'était approché des cendres encore chaudes pour se réchauffer[46] – et le recueillent, en le considérant pour cette raison comme le fils de Vulcain. Cette fois, comme dans le récit de Promathion, la naissance est suivie d'une exposition, même si la raison n'en est pas donnée. Cette exposition est suivie de la salvation attendue – par des jeunes filles chez Servius, des bergers chez le premier mythographe du Vatican – puis de l'éducation en milieu pastoral, non évoquée par le commentateur de Virgile mais que mentionnait déjà, outre le mythographe, le fragment du *logistoricus* de Varron *Marius ou de la fortune* qui nous a été conservé, où il était précisé que ces bergers étaient appelés Depidii – ce qui n'est pas sans évoquer les Digidii de Solin, dont les sœurs auraient découvert l'enfant abandonné, ou les deux frères, laissés anonymes mais qualifiés de *diui*[47], de la mère de Caeculus dans le récit de Servius. Si on prend comme ils se présentent tous ces témoignages, il en résulte qu'à la différence de ce qui advient à Servius Tullius, Caeculus, tout comme les jumeaux romains dans le récit de Promathion, après voir

été conçu par sa mère d'un dieu masculin du feu, avait été abandonné avant d'être recueilli[48] ; en outre, ce qui n'apparaît pas pour Romulus et son frère, le père divin de Caeculus s'était manifesté au cours de la scène d'exposition par la présence, une nouvelle fois, d'un foyer et d'un feu. Nous aurons à revenir sur ce qui semble alors être une nouvelle intervention du père divin du héros, qui prend place après la naissance et confirme qu'il est bien né du dieu du feu[49], mais nous pouvons d'ores et déjà noter que, si on admet que la légende du fondateur de Préneste associait dès le départ naissance d'une femme fécondée par le feu du foyer et séquence exposition-salvation-recueil par des bergers et éducation pastorale, elle offrait une suite d'éléments tout à fait semblable à celle que la version transmise par Plutarque relatait pour le fondateur de Rome et son frère. On se trouverait donc en présence d'un antique schéma légendaire répandu dans le Latium associant au thème du héros abandonné à sa naissance l'idée qu'il était né d'un dieu du feu. Quant à la forme que prend l'intervention génitrice de ce dieu, nous aurions du mal à ne pas considérer comme ancienne la forme crue qu'elle prend chez Promathion et dans la tradition sur Servius Tullius. Il paraît difficile de penser que les Romains, toujours enclins à fustiger l'immoralité des histoires que les Grecs racontaient sur leurs dieux et héros, aient introduit secondairement un élément tel que le membre viril surgissant des flammes de l'autel[50].

Un élément méditerranéen?

De ces éléments de comparaison, et en faisant intervenir les quelques informations dont on dispose sur le Velchanos crétois et l'existence, en Étrurie, du *Velθ* qui se lit sur le foie de Plaisance et serait la forme abrégée de **Velθans*[51], on sait que G. Capdeville a tiré l'idée d'un grand dieu méditerranéen, dont les légendes latines de Servius Tullius, Romulus (dans la version de Promathion) et Caeculus auraient conservé la trace, à travers notamment les récits de naissance de ces héros que nous avons évoquées. On aurait affaire, en dernier ressort, aux différents avatars d'« un dieu, anciennement subordonné à une Grande Déesse et orienté principalement vers les jeunes guerriers, dont il est le prototype et dont il garantit l'initiation, mais participant également à la tutelle de toutes les activités liées à la souveraineté, dont la métallurgie a fait partie à l'origine ». Cette divinité, dont l'appellation recouvrirait éventuellement une ancien nom du loup, aurait un rapport privilégié avec le feu – notamment à travers son activité de forgeron –, mais « il faut probablement dépasser l'identification trop poussée de Vulcain au feu, pour lui reconnaître, au moins à titre d'héritage, une compétence dans le domaine de la production de la fertilité. C'est cette force fécondante que traduiraient les légendes (latines), au même titre que le fait

qu'elles concerneraient des fondateurs et des héros témoignerait du lien du dieu avec la sphère de la souveraineté »[52].

Un comparatisme « méditerranéen » est certes envisageable[53]. Mais nous ne nous engagerons pas sur ce terrain et nous bornerons à remarquer que, même si on admet que de tels éléments ont pu jouer et ont pu contribuer à l'élaboration des traditions qui nous occupent, un comparatisme plus classique, se fondant sur les données qu'on peut glaner dans le domaine indo-européen, n'est pas dépourvu d'outils par rapport aux singularités de la version de Promathion de la légende de Romulus, de la naissance du roi Servius Tullius à partir d'un phallus sorti des flammes du foyer royal ou des débuts de la carrière du fondateur de Préneste Caeculus. Et c'est au sein de ce domaine comparatif que nous mènerons notre enquête sur le premier roi de l'*Vrbs*, aussi bien en ce qui concerne la version si particulière de sa naissance qui avait été recueillie par Promathion, avec les échos latins qu'elle suscite, qu'en ce qui concerne les autres épisodes de la carrière que la tradition lui attribue.

Une proposition de G.Dumézil de 1954

Or, en 1954, comme nous l'avons rappelé, G. Dumézil s'était penché sur cette version de la naissance des jumeaux de la légende romaine, pour laquelle il avait suggéré de trouver un parallèle indien[54]. On trouve en effet une histoire comparable en Inde, avec un mythe que le *Rg Veda* évoquait brièvement dans l'hymne 10, 17, 1-2, et que la *Brhaddevata* exposait plus en détail[55]. Le savant français le présentait en ces termes :

« Tvastr, le dieu artisan, avait donné sa fille Saranyu en mariage à Vivasvat et ils avaient eu un premier couple d'enfants jumeaux, Yama et Yami sa sœur (yama est un vieux mot indo-européen qui signifie "jumeau"). Mais ensuite, à l'insu de son mari, Saranyu créa une forme féminine semblable à elle-même, avec laquelle Vivasvat, abusé, engendra Manu, l'ancêtre de l'humanité (l'hymne védique dit que ce sont les dieux qui firent la substitution, ne voulant pas qu'une immortelle appartînt à un être entaché de mortalité). Cependant Saranyu s'était enfuie sous la forme d'une jument. Informé de la tromperie, Vivasvat se transforma en cheval et poursuivit la jument, avec laquelle il engendra en pleine campagne un dernier couple d'enfants, les Aśvin, "les chevalins", les jumeaux divins, dieux canoniques de la troisième fonction. »

Dans le mythe de la naissance de Manu, le premier homme, le remplacement de la mère attendue par un substitut, cette « forme féminine » dont le nom était Savarna, évoque la servante prenant la place de sa maîtresse dans le récit de Promathion, ce qui peut garder la trace d'un héritage commun[56]. La portée exacte de ce rapprochement, qui ne concerne pas Yama mais son demi-frère Manu, pose des questions particulières, sur lesquelles nous aurons à revenir[57]. Mais on constate à

tout le moins que Yama, qui naît d'abord et qui, comme les Aśvin qui naîtront ensuite, est fils de Vivasvat et Saranyu – avec une filiation qui était déjà indo-iranienne, puisque l'Iran connaît un Yima, au nom identique, qui lui aussi est fils de Vivanhant, dont le nom correspond à celui du Vivasvat sanscrit et qui comme lui a été le premier sacrificateur[58]. Or ce correspondant iranien de Yama paraît prolonger une figure ancienne qu'on peut qualifier de premier roi. Cette fonction est patente pour le Yima iranien, que G. Dumézil définissait comme « le meilleur exemplaire de ce qu'Arthur Christensen a appelé les "premiers rois" »[59]. Nous reviendrons plus loin sur le fait qu'il nous semble légitime de ne pas limiter cette définition au seul Yima, mais de l'attribuer à l'archétype commun au Yima iranien et au Yama de indien[60]. En tout cas, c'est une définition qu'on peut bien évidemment appliquer au fondateur de Rome, qui lui aussi fait émerger le groupe humain qu'il met en place à un mode de vie organisé et en est le premier souverain. Or, comme Romulus, Yima et Yama sont des jumeaux. Dans leur cas, il est vrai, leur gémellité est posée non par rapport à un frère, comme pour Romulus, mais par rapport à une sœur – appelée « Jumelle », Yami en Inde, Yimak en Iran. Mais, indépendamment de cette distorsion fondamentale sur laquelle nous aurons à revenir, ces « Jumeaux » que sont les premiers rois iranien et indien partagent la même caractéristique : nés l'un du dieu Vivasvat, le premier sacrifiant, l'autre de Vivanhant, à qui revient l'initiative du pressurage du liquide sacré offert aux dieux, ils sont tous fils d'un dieu masculin du foyer – ce qui rappelle le type de naissance attribué à Romulus et son frère dans le récit de Promathion.

Le nom de Vivasvat-Vivanhant, formé sur une base **wes-*, briller, pourvu d'un préfixe *vi-*, est de la même famille que le nom de la divinité latine du foyer[61]. Dans ce secteur, cet office revient à Vesta, qui est (comme son homologue grecque Hestia) une déesse, non un dieu. Cela explique l'incertitude sur le nom du géniteur divin des héros latins, puisque Vesta ne pouvait bien évidemment pas faire l'affaire dans cette histoire de phallus surgissant du feu. Tout au plus pouvait-elle intervenir indirectement, comme dans le récit de Promathion où elle interdit en songe à Tarchétios de mettre à mort sa fille et sa servante. Mais on peut considérer que, là où les Latins comme les Grecs faisaient appel à une divinité féminine, les Indo-Européens avaient connu, dans cette fonction, une figure masculine, et que celle-ci avait joué un rôle dans leurs légendes de premiers rois. Et c'est de ce lointain héritage que procèderait la forme de légende du héros fondateur de Rome recueillie par Promathion ; à l'origine, le père des jumeaux n'aurait pas été le dieu Mars, mais, pour reprendre l'expression de G. Dumézil, « une forme mâle du dieu du foyer, un double masculin de Vesta »[62] – selon un caractère de ce type de personnage qu'on retrouve aussi bien dans le Latium avec Servius Tullius et Caeculus que dans le monde indo-iranien avec Yama et Yima.

Conséquences de l'hypothèse pour l'histoire de la tradition sur Romulus

Si on admet que, pour la naissance de Romulus, le récit de Promathion prolonge une donnée indo-européenne qu'on retrouverait dans le domaine indo-iranien, il s'ensuit que le type de filiation mis en avant dans la forme classique de la tradition, qui faisait du dieu Mars le père du fondateur de Rome, résulterait d'une modification de la légende[63]. Originellement, pour reprendre le titre donné par G. Cairo à son étude du personnage, le premier roi de Rome aurait été *figlio del fuoco*, fils du feu[64]. Mais, s'il en est ainsi, l'introduction du dieu de la guerre dans la légende serait secondaire. En soi, la place accordée à Mars dans la version classique n'est pas étonnante : la puissance conquérante qu'était Rome devait être tentée de mettre en avant le dieu de la force militaire, plus approprié à ce qu'elle considérait comme sa mission de domination universelle – songeons aux célèbres vers de l'*Énéide* (6, 847-853) où Anchise dévoile à son fils Énée le destin assigné par les dieux à la nouvelle Ilion qui naîtra sur le sol italien[65] – qu'un dieu du foyer. Pour un Romain de l'époque classique, le sens de la geste du *conditor* ne pouvait être que d'initier cette histoire faite de guerres et de victoires et d'inciter son peuple à poursuivre dans la même voie[66]. Cela s'accordait parfaitement avec la paternité attribuée à Mars dans la forme de la légende qu'on peut appeler canonique et qui avait été établie dès le début de l'historiographie romaine. L'allaitement des jumeaux par la louve, animal martial, pouvait sembler garantir une telle paternité, même si cela ne nous paraît pas avoir été le sens originel de la présence à cet animal[67]. Dans la forme reçue de la tradition, la pacifique déesse du foyer ne subsistait plus qu'à travers le sacerdoce de sa mère[68].

Bien des traits de la légende, nous le verrons, peuvent prendre un sens dans la perspective d'une forme ancienne qui aurait fait appel à un dieu du feu[69]. Celle-ci, en outre, peut trouver un appui dans la réalité archéologique, s'il convient de reconnaître le Volcanal dans la zone du *lapis niger*, au centre du Forum, selon la convaincante proposition de F. Coarelli[70]. Ce lieu, comme l'a souligné le savant italien, est fortement lié à la mémoire romuléenne et il a occupé une place essentielle à une époque haute dans la vie de la cité, puisque les auteurs nous disent qu'il servait, sous Romulus, de lieu de réunion du Sénat (au point que ce serait là, dans la version de la mort violente du premier roi, que les sénateurs l'auraient assassiné)[71]. Ces traits, qui prennent un sens si on les examine dans la perspective d'une forme primitive de la légende où un dieu masculin du feu, qui aurait été identifié avec Vulcain, aurait été le père du héros, ne sont il est vrai plus vraiment mis en valeur dans nos textes. Cependant, si on suit G. Dumézil pour le rapprochement entre le récit de Promathion et le mythe indien sur la naissance des enfants de Vivasvat, il s'ensuit

qu'on peut envisager comme trace d'un héritage commun non seulement l'idée que le père de Romulus ait été un dieu masculin du feu, mais aussi le détail spécifique de la substitution d'une autre femme à la mère attendue, la servante de la fille du roi d'Albe Tarchétios répondant, en Inde, à Savarna, le double façonné par la fille du dieu artisan Tvastr. La mise en parallèle de la servante latine et de Savarna, il faut le noter, suppose un déplacement : chez Promathion, c'est la naissance de Romulus et Rémus, donc du premier roi et de son frère, qui s'opère de cette manière, la fille du roi Tarchétios n'étant créditée d'aucun rejeton, alors qu'en Inde, le jumeau Yama, avec sa jumelle Yami, naît du couple formé par le dieu masculin du foyer et son épouse, divine comme lui, le substitut féminin, Savarna, de nature inférieure, n'apparaissant que pour la naissance ultérieure de Manu, ancêtre de l'humanité et demi-frère inégal de Yama. La différence de mère traduit donc l'inégalité foncière entre Yama et Manu. Mais, si on accorde une valeur à la distinction entre la mère attendue et son double, Romulus correspondrait plus à la figure du premier homme indien qu'à celle de Yama, destiné en Inde à être roi au moins dans le royaume des morts[72], et dont l'homologue iranien Yima est clairement, comme le fondateur de Rome, une figure de premier roi. Mais faut-il supposer qu'une distinction comme celle que l'Inde pose entre Yama et Manu remonte à un état indo-européen, qui aurait distingué une figure de premier roi destiné à occuper une position privilégiée dans l'au-delà (ce qu'on peut dire de Romulus aussi bien que de Yama, puisque le fondateur de Rome sera divinisé après sa mort) et une figure de premier mortel ? L'Iran n'offre pas l'équivalent du binôme indien formé par Yama et son demi-frère Manu, que rien ne distingue des autres humains et qui sera dans l'au-delà un banal défunt comme tous ses descendants les hommes, accueilli comme eux dans le royaume de Yama. Il est impossible par conséquent de décider si l'enfantement à partir d'un double féminin, si on y voit le reste d'une représentation indo-européenne, a pu être utilisé à ce niveau pour distinguer un premier roi et un premier homme, ou simplement pour marquer la nature mortelle de tous les humains, y compris le premier roi[73]. En tout cas, c'est ce qui se passe dans le récit que Promathion faisait de la naissance des jumeaux romains, puisque Romulus y est, aussi bien que son frère[74], enfanté par ce substitut féminin qu'est la servante prenant la place de sa maîtresse.

Cette question d'un substitut féminin de la mère attendue a pu laisser des traces dans la version classique. Denys d'Halicarnasse et Plutarque mentionnent une variante du récit où, comme chez Promathion, on voit intervenir une fille du roi à côté de la future mère des jumeaux : la fille d'Amulius prend la défense de sa cousine et obtient de son père qu'il ne mette pas immédiatement à mort la vestale fautive[75]. Le personnage n'est en rien nécessaire à l'intrigue : il est tentant de penser à une survivance d'un état ancien où, comme dans la version de Promathion, cette fille du

roi aurait joué un rôle beaucoup plus important, aurait dû s'unir au père de Romulus et son frère, mais aurait été remplacée par une autre.

Cependant, s'agissant du jeu, dans le récit de Promathion, entre la fille de Tarchétios et sa servante, il faut rappeler qu'il a été expliqué sans faire appel à un élément de comparaison indo-européenne par S. Mazzarino. Ce dernier en a avancé une explication purement historique[76] : le remplacement de la fille de Tarchétios par une servante du palais, suivi par le renversement de ce roi, présenté comme tyran, par l'enfant né de cette union, serait la transposition dans la légende du fondateur de Rome des circonstances dans lesquelles Servius Tullius était monté sur le trône. Le sixième souverain de l'*Vrbs*, dont le prénom était interprété comme dérivé du nom latin de l'esclave – *seruus* – et pour cette raison crédité d'une naissance servile[77], n'avait certainement pas pris la place de son prédécesseur Tarquin dans l'atmosphère de bonne entente que dépeint le récit traditionnel : le récit de Promathion, avec la violence dont il est empreint, conserve un reflet plus fidèle de ce qui s'est alors passé à Rome, même s'il l'applique à l'histoire de la fondation de la ville et non à celle du VI^e^ siècle av. J.-C. Que Romulus y soit présenté comme né d'une servante et ait renversé par la force le souverain qui régnait alors sur Albe, aurait été imaginé, selon S. Mazzarino, à l'image de la réalité troublée de la Rome de l'époque, alors qu'on se serait attendu à ce qu'un récit de fondation fasse appel au fils légitime du roi qui exerçait le pouvoir.

Il est hors de doute que le savant italien a mis le doigt sur un élément de signification essentiel du récit qui nous a été conservé par Plutarque et qu'il est à interpréter en fonction du contexte du règne du nouveau Romulus que fut Servius Tullius. Cela suffit-il cependant à expliquer le détail de la substitution, dans le récit, de la servante à la fille du roi comme partenaire sexuelle du dieu masculin du feu qui s'y manifeste ? Il ne nous semble pas impossible que, si le récit, par cette histoire de phallus sorti du feu du foyer, est tributaire d'un lointain héritage légendaire indo-européen et si, comme le pensait G. Dumézil, le motif de la substitution féminine y avait sa place, cet élément ait pu faire partie de cet héritage, et contribuer ainsi à permettre l'interprétation, en fonction de la thématique du premier roi, de la montée sur le trône de Servius, ce « fils de l'esclave » comme l'avait appelé S. Mazzarino[78]. La présence de schémas indo-européens n'implique pas que ce qui est narré n'ait aucune réalité historique : ils ont pu fournir une grille d'interprétation aux événements[79].

Conséquences de l'hypothèse pour la vision du premier roi

Si la forme primitive de la légende de Romulus le posait comme fils, non de Mars, mais d'une divinité masculine liée au feu qui se manifestait dans le feu du foyer, dans chacune des maisons, mais aussi, au niveau de la cité, dans le palais de celui qui

présidait à ses destinées[80], cela implique une certaine conception du personnage – et, par-delà, du type du premier roi auquel il convient de le rattacher.

Il est significatif que, dans le récit sur la naissance de Servius Tullius, le prodige se produise à l'occasion d'un acte religieux : c'est lorsqu'elle officie dans le cadre du culte domestique qu'Ocresia voit se manifester dans le foyer le dieu qui y a son siège. On est dans le cadre d'un sacrifice et, même si cela n'est pas dit dans le récit de Promathion ou pour la légende de Caeculus, cela situe la naissance de celui qui sera un futur roi et fondateur (ou, dans le cas de Servius Tullius, de refondateur de l'*Vrbs*) dans un cadre religieux, impliquant les relations entre les dieux et les hommes et leur manifestation essentielle que représente le sacrifice. Cela est valable aussi bien pour le Yima iranien, dont nous avons rappelé que la vision la plus probable de sa naissance le faisait surgir tout d'un coup, sans opération sexuée, de l'aire sacrificielle où son père Vivanhant officiait. Cette naissance met en relief un des traits fondamentaux de la figure de Yama-Yima, qui est d'être lié à l'instauration du sacrifice.

Il est inutile de rappeler l'importance fondamentale, en Inde comme en Iran, du sacrifice. Il est la clé de la mise en place du monde, avec la distinction entre dieux immortels et hommes mortels entre lesquels il se partage et à ce titre joue un rôle central dans l'anthropogonie indienne et mazdéenne[81]. Il n'en va pas différemment dans le monde grec, il suffit renvoyer aux analyses de M. Detienne et J.-P. Vernant sur le sacrifice, et notamment sur le partage du bœuf de Mékonè, première occurrence du sacrifice sanglant[82]. Prométhée, qui avait cru tromper Zeus en lui laissant les seuls ossements de la victime, cachés sous les appétissantes graisses, et en attribuant aux hommes les viandes, dissimulées sous la peu attirante peau, avait scellé la séparation des deux catégories d'êtres, les dieux abandonnant la terre, et par là la supériorité définitive des dieux, à qui revenait ce qui dans la bête était porteur de vie, sur les hommes, à qui étaient destinées les lourdes chairs, marquées par la mort. Cet épisode, qui fait intervenir la figure de Prométhée qu'on a pu à juste titre rapprocher de Yima[83], illustre l'importance du sacrifice dans le processus de mise en place du monde et de l'humanité. Que la figure du premier roi iranien, comme celle de son correspondant indien Yama soit liée à cet acte central de la religion des peuples anciens, et par là de leur représentation du monde, est donc naturel : cela explique que leur père soit le dieu du feu à qui remonte l'institution du sacrifice. Et qu'on retrouve une donnée analogue en milieu latin pour Romulus, au moins dans la présentation que Promathion, pour Servius Tullius ou pour Caeculus participe du même type de représentation. Bien sûr, comme Romulus, Servius ou Caeculus sont situés à un moment donné de l'histoire et non rejetés dans un lointain temps des origines, aucun d'entre eux ne passe par pour avoir institué le rite sacrificiel et, dans leur cas, la référence au sacrifice est souvent estompée[84]. Mais cela ne veut pas dire la

notion soit sans importance si on veut rendre compte du fait qu'ils soient réputés nés d'un feu où se manifestait une puissance divine qui allait déterminer leur destin.

Il serait cependant réducteur, à notre avis, de ne considérer le lien avec le feu de ces personnages que nous rangerions sous la catégorie générale des premiers rois que sous l'angle religieux. Le feu n'est pas uniquement l'élément qui assure le lien entre les hommes et les dieux à travers la procédure sacrificielle. Il a aussi une valeur alimentaire, laquelle n'est d'ailleurs pas nécessairement indépendante de la procédure sacrificielle, comme les travaux de M. Detienne, J.-P. Vernant et leurs élèves sur « la cuisine du sacrifice »[85] sont venus opportunément le rappeler. Cet aspect nourricier n'est pas mis en relief dans les mythes indo-iraniens, trop préoccupés de développer les vastes implications cosmiques et théologiques de l'acte sacrificiel. Mais il n'est pas inintéressant que le domaine latin ait pu rester sensible à cet aspect dans ses légendes de premiers rois : l'offrande qu'Ocresia porte au foyer regarde les mets consommés au cours du repas, donc présente un lien avec l'alimentation et le rôle que le feu joue de ce point de vue, comme moyen de cuisson[86]. Il n'est pas exclu qu'il faille penser aussi au feu comme moyen de chauffage. C'est pour se réchauffer que Caeculus, abandonné à sa naissance, se traîne vers le feu des bergers[87]. Le feu permet de lutter contre le froid – et le thème du froid n'est pas absent des mythes que nous avons à examiner[88].

Mais ce lien avec le feu a aussi une signification qui relève de la souveraineté : le roi a également une relation privilégiée avec le feu, et notamment cette alliance paradoxale entre le feu et son élément contraire, l'eau, qui a amené les Indo-Européens à développer la notion du feu dans l'eau[89]. Cette valeur du feu – qui s'est tout particulièrement concrétisée en Iran par le halo de gloire qui entoure la tête du souverain légitime, le *xvarənah* –, nous retiendra plus longuement à propos d'autres points du récit sur le premier roi de Rome[90]. Elle fait en tout cas que l'enfant né du feu est prédestiné à être roi. Dans le récit de Promathion, la prophétie délivrée par l'oracle de Téthys à Tarchétios ne précise sans doute pas que le fils qui naîtra de la femme qui s'accouplera au phallus sera roi, mais la définition qu'il en donne, que ce serait « un fils très illustre, qui se signalerait par sa vertu, sa fortune et sa force » est clairement trifonctionnelle, comme cela a justement été relevé par P.-M. Martin[91]. Autrement dit, elle répond à la définition du roi en termes d'idéologie tripartie : au lieu d'être confiné dans un seul des trois rôles fonctionnels comme le sont habituellement les humains, il fait en lui-même la synthèse des trois fonctions, apparaît comme un être complet, combinant l'ensemble des qualités qui se répartissent entre les trois niveaux que distinguait la pensée indo-européenne[92]. La formule qui apparaît dans le texte de Plutarque atteste, par ce point également, l'ancienneté de la forme de légende qui avait été recueillie par Promathion. À une époque où depuis longtemps les catégories du système triparti n'étaient plus vivantes

et où la royauté était pensée selon des modalités tout autres[93], que le passage conserve cette trace des antiques conceptions indo-européennes est un signe de plus de l'ancienneté qu'il convient d'attribuer à cette version de la naissance du fondateur de Rome.

---

1. Le nom de la mère des jumeaux est donné aussi bien sous la forme Ilia (ce qui renvoie à la question des origines troyennes de Rome) que Rhéa Silvia : on trouve Ilia dans Ennius, cité par Porphyrion, commentaire à Horace, *Odes*, 1, 2, 18, Horace, *Odes*, 1, 2, 17, Conon, 48, 1, Stace, *Silves*, 1, 2, 243, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 273, Rhéa Silvia (ou Rhéa ou Silvia) dans *Les Origines du peuple romain*, citant une série d'auteurs plus anciens (Valerius Antias en 19, 4 et 21, 1 = fr. 1 et 2 Chassignet, Marcus Octavius et Licinius Macer en 19, 5 = Licinius, fr. 1 Chassignet, Fabius Pictor et Vennonius en 20, 2 = Fabius, fr. 7c Chassignet), Tite-Live, 1, 3, 11, Strabon, 5, 3, 2 (229), Florus, 1, 1, 1, Aristide de Milet, cité dans les *Parallèles mineurs* attribués à Plutarque (36 = 314f), Appien, 1, 5-6, Polyen, 8, 1, Justin, 43, 2, 1, Eutrope, 1, 1, *Des hommes illustres*, 1, 1 ; Denys d'Halicarnasse (1, 76, 3), Plutarque (*Vie de Romulus*, 3, 3), Augustin (*Cité de Dieu*, 18, 21), Dion Cassius (d'après Tzetzès, scholie à Lycophron, 1232) signalent l'existence des deux noms et Ovide les emploie alternativement dans les *Faste*s (Ilia en 4, 55, Silvia en 2, 383, 3, 45).

2. Voir plus haut, p. 11-12. Pour les différentes versions de la naissance, Carandini 2006a, p. 24-33 (union de la mère avec Mars), p. 33-35 (versions rationalisantes).

3. Ainsi, au moment où allait s'engager la bataille de Sentinum dans laquelle Rome devait écraser les forces de l'Italie coalisées contre elle (en 295 av. J.-C.), un soldat romain interpréta le présage donné par un loup – animal voué au dieu Mars – mettant en fuite une biche comme le signe de la victoire de sa nation, liée à ce dieu par son fondateur Romulus (Tite-Live, 10, 27, 9).

4. Souvent les auteurs se désintéressent du sort final de la mère des jumeaux. Quand ils l'évoquent, ce sort est variable. Soit elle est libérée par ses fils lors du rétablissement de Numitor sur le trône (Denys d'Halicarnasse,1, 79, 2, Conon, *Narrations*, 48, 6, Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 1), soit elle meurt en prison (Justin, 43, 2, 4), soit elle est jetée au Tibre (où le dieu du fleuve s'éprend d'elle et elle devient son épouse : Ennius, *l. c.* à n. 1, Horace, *Odes*, 1, 2, 13-20, Servius, *l. c.* à n. 1, Mythographes du Vatican, 1, 1, 30, 3) ; seul Jérôme, *Chronique*, 85 a Helm, lui fait subir le châtiment de la vestale coupable, qui est enterrée vive. Sur cette différence avec les histoires de jumeaux grecs exposés, dont l'exploit initial au sortir de leur période d'initiation auprès de bergers est de délivrer leur mère, Briquel 1976c.

5. Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 2, Plutarque, *Vie de Romulus*, 3, 4 ; cet auteur donne à la fille d'Amulius le nom d'Antho, ce qui doit renvoyer au nom d'une famille romaine, sans doute les Anstitii (C. Ampolo, dans Ampolo, Manfredini 1988, p. 280-281) ; sur le sens possible de la présence d'une fille d'Amulius, voir plus loin, p. 66-67.

6. L'intervention aussi d'un pic, voire d'autres oiseaux est parfois évoquée ; voir plus loin, p. 102-104.

7. Tite-Live (1, 4), Denys d'Halicarnasse (1, 77-79, 10), Plutarque (*Vie de Romulus*, 3-4). Pour l'ensemble des témoignages, Carandini 2006a, p. 54-97.

8. Voir Binder 1964, avec des occurrences du motif pour la Grèce, l'Italie, le Proche-Orient sémitique, Israël et le monde juif, le monde iranien, l'Inde, le monde germanique, les légendes serbes, albanaises, roumaines, les populations turques, la mythologie japonaise. Le titre se référait au cas de Romulus (et à celui du Perse Cyrus).

9. Dans la vaste bibliographie sur l'initiation, voir en particulier Van Gennep 1909, Jeanmaire 1939, Brelich 1969, Vidal-Naquet 1981, 2005.

10. Sur le traitement particulier du motif dans le cas de Moïse, Briquel 2017a.

11. Si nous suivons la numérotation du savant allemand, le motif se retrouve, en dehors du cas de Romulus et Rémus (38), en Grèce pour Dionysos (2), Héphaïstos (4), Télèphe (dans une des formes de la légende, 7), Persée (8), Anios (9), Tennès et Hémithéa (18), Œdipe (au moins pour une variante, 26), Thoas (cas où il s'agit exceptionnellement d'un vieillard, le père de la Lemnienne Hypsipile, 28), pour les héros jumeaux Lycastos et Parrhasios (31), Pélias et Nélée (33) ; dans le Proche-Orient sémitique pour Sargon (50), Sémiramis (51) ; pour Israël et le monde juif pour Moïse (55), Josua ben Nun (57), Judas (58) ; dans le monde iranien pour Darab (65) ;

en Inde pour Kuberadatta et sa sœur (81), Trakhan de Gilgit (84) ; dans le monde germanique pour Lamisso roi des Lombards (96), Sigurd (98) ; au niveau de récits folkloriques connus dans différents secteurs, Simon l'enfant trouvé dans un conte serbe (111), une occurrence dans un conte albanais (112), l'histoire de La Tzitzinaena en Grèce (113), Thalassion dans une autre légende grecque (114), Grégoire petit-fils d'un roi d'Aquitaine (115), Florianu en Roumanie (118), Abu'l Giwaliq en Turquie (119) ; dans la mythologie japonaise, les fils de la déesse Bunso (120).

12. Briquel 1976c.

13. Dans Carandini 2006a, p. 471-474.

14. Meurant 2000a, p. 207-260.

15. La version de Conon, *Narrations*, 48, 1, où Amulius fait mourir son frère Numitor est isolée. Elle fut reprise dans une chronique syriaque de la seconde moitié du XII^e^ siècle (Michel le Syrien, 4, 15, 48, avec référence à « Cymon » ; Briquel *et alii* 2018, p. 279-282).

16. Voir plus loin, p. 40-71.

17. Il n'importe pas ici de savoir si une légende comme celle de Lycastos et Parrhasios, connue par le seul Pseudo-Plutarque, *Parallèles mineurs*, 36, 2, et très semblable à la légende romaine, est ou non une imitation tardive de celle-ci. De même, certains éléments du schéma peuvent être absents.

18. Trieber 1888 ; dans ce sens, encore Ogilvie 1965, p. 53, Schröder 1971, p. 158-159, Skutch 1985, p. 194.

19. Le récit qui nous est donné de l'enfance de Sargon est le suivant : « Ma mère était grande prêtresse. Mon père, je ne le connais pas. Les frères de mon père campent dans la montagne. Ma ville natale est Azupiranu, sur les bords de l'Euphrate. Ma mère, la grande prêtresse, me conçut et m'enfanta en secret. Elle me déposa dans une corbeille de roseaux, dont elle scella l'ouverture avec du bitume. Elle me lança sur le fleuve sans que je puisse m'échapper. Le fleuve me porta ; il m'emporta jusque chez Aqqi, le puiseur d'eau. Aqqi le puiseur d'eau me retira [du fleuve] en plongeant son seau. Aqqi le puiseur d'eau m'adopta comme son fils et m'éleva. Aqqi le puiseur d'eau m'enseigna son métier de jardinier. Alors que j'étais jardinier la déesse Ishtar se prit d'amour pour moi et ainsi j'ai exercé la royauté pendant cinquante-six ans. » Sargon d'Akkad vécut au XXIII^e^ siècle av. J.-C. et sa légende est connue par des textes du VII^e^ siècle av. J.-C. trouvés à Ninive.

20. Dumézil 1954, p. 26-43.

21. Plutarque, *Vie de Romulus*, 2, 3-7.

22. Il y a là un jeu de mots, qui annonce la grandeur future de Rome : le nom de la ville est expliqué à partir du mot grec *rhômè*, qui signifie « force ». Sur cette étymologie complaisante, Rochette 1997.

23. Voir respectivement Mazzarino 1966, « Le fils de l'esclave », p. 195-199, avec n. 182-183, p. 390-392, et Gabba 1967, p. 147-149.

24. Sur la réalité historique sous jacente, que la peinture de la tombe François, à Vulci, où on voit Macstarna, dont l'empereur Claude, dans le discours au Sénat conservé par la Table claudienne de Lyon (*CIL* 13, 1668), nous disait que la version étrusque de son histoire l'identifiait à Servius Tullius, affronter une série d'adversaires dont un Gnaeus Tarquin de Rome, dans le cadre d'une sorte de troupe de mercenaires dont les chefs étaient deux frères originaires de cette cité étrusque, Aulus et Caeles Vibenna, Heurgon 1966, p. 244-247, Cornell 1995, p. 130-141 (prenant ses distances quant à l'identification entre Macstarna et Servius Tullius), D. Briquel, dans Hinard 2000, p. 98-105.

25. Tite-Live, 1, 39, 5-6.

26. Denys d'Halicarnasse, 4, 2, 1-3 (rapportant cette version – par rapport à laquelle il affiche son scepticisme – après en avoir exposé une autre, identique à la présentation livienne) ; Plutarque, *De la fortune des Romains*, 10, 323c (après l'autre type de version, relaté en 10, 323 ab).

27. Ovide, *Fastes*, 6, 627-634, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 36, 204, Arnobe, *Contre les païens*, 5, 18.

28. Capdeville 1995, p. 7-39 (Servius Tullius), 40-59 (Caeculus), 61-95 (Romulus).

29. Voir Briquel 2008b.

30. Sur la question, Cazanove 1988.

31. Dans ce sens, Tite-Live, 1, 48, 9, 60, 4, et déjà Accius, fragment 4 du *Brutus*, cité par Cicéron, *Pour Sestius*, 123.

32. En dehors du récit de la naissance, on notera que Servius Tullius, à la suite de Romulus, organise la ville sur la base de tribus (pour lui les quatre tribus urbaines au lieu des trois romuléennes), agrandit le pomerium, bâtit

une muraille, ouvre un asile et célèbre trois triomphes ; il est clairement posé comme un second Romulus, nouveau *conditor* de la ville (le terme lui est appliqué en Tite-Live, 1, 42, 4). Sur la question, Capdeville 1990.

33. Que le récit ne précise pas que les nouveau-nés aient été jetés au Tibre dans une nacelle, peut tenir à une simplification du récit, que celle-ci soit intervenue au niveau du récit initial, d'une source intermédiaire ou de la présentation de Plutarque.

34. Sur la légende d'un roi impie alternativement nommé Amulius (Zonaras, 7, 1, 3), Aremulus (*Les Origines du peuple romain*, 18, 2-4, se référant aux *Annales pontificales* [= fr. 5 Chassignet] et à l'annaliste L. Calpurnius Piso, qui fut consul en 133 av. J.-C . [= fr. 28 Chassignet], Eusèbe, *Chronique*, 289 Schöne), Allodios (vraisemblablement par faute d'onciale, Denys d'Halicarnasse, 1, 71, 3), qui aurait péri dans la montée des eaux du lac Albain, Dumézil 1973, p. 67-68, García Quintela 2007, p. 45-48, Grandazzi 2008, p. 166, 805-807.

35. Dans ce sens Gabba 1967, p. 147, Capdeville 1995, p 66-67, Wiseman 1995, 1999, p. 56, qui tirent de ce fait la conclusion que le récit de Promathion témoignerait d'une contamination d'un récit primitif qui se serait référé à un seul fils de la servante par la vulgate, qui aurait introduit la référence aux jumeaux. Mais voir p. ex. M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 27, estimant que la thématique des jumeaux appartient dès le début à la légende.

36. Sur la question, voir plus loin, p. 171, avec n. 1.

37. Ovide, *Fastes*, 3, 23-24.

38. Denys d'Halicarnasse, 4, 2, 1-3 (Capdeville 1995, p. 16-18), Ovide, *Fastes*, 6, 625-634 (p. 15-16), Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 36, 204 (p. 19), Plutarque, *De la fortune des Romains*, 10, 323bc (p. 18), Arnobe, *Contre les Gentils*, 5, 18 (p. 19-20).

39. Tite-Live souligne déjà à ce moment la capacité de Tanaquil à interpréter les signes divins, due à sa maîtrise de la science religieuse étrusque (Tite-Live, 1, 34, 9, la définit comme « savante, comme tous les Étrusques, dans l'art d'expliquer les prodiges célestes »).

40. Otto 1908, p. 118.

41. Selon Arnobe, *Contre les Gentils*, 3, 40, se référant à une doctrine étrusque, les *dei Consentes* étaient douze divinités, six mâles et six femelles, aux noms inconnus, chargés de conseiller Jupiter.

42. Vitruve, 1, 7, 1 (rapportant une doctrine étrusque), Plutarque, *Questions romaines*, 47 = 276b. Mais nous aurons à nous interroger sur l'importance du Volcanal, situé au cœur du Forum, dans la légende de Romulus (plus loin, p. 222-227). Pour G. Dumézil, l'aspect dangereux de Vulcain tient à ce qu'il correspond à un feu de deuxième fonction, dans le cadre d'un système où il coexiste avec un feu de troisième fonction, qui est celui de Vesta dans son sanctuaire, son *aedes*, et des feux de première fonction, ceux des autels des différents temples (qui, à la différence de l'*aedes Vestae*, dont la forme ronde renvoie à la terre, sont rectangulaires et renvoient au ciel, comme le *templum* céleste observé par les augures). Voir Dumézil 1954, p. 26-43, Dumézil 1966, p. 307-321 (= Dumézil 1974, p. 318-332).

43. Voir Capdeville 1995, pour Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 678 (et Mythographes du Vatican, 2, 184), p. 46-47, pour Caton, *Origines*, 2, 59 Peter = 2, 29 Chassignet, cité dans les scholies de Vérone à l'*Énéide*, 7, 681, p. 47-48, pour Varron, dialogue *Marius ou de la fortune*, cité dans la même source, p. 50, pour Virgile, *Énéide*, 7, 678-681, p. 47, pour Solin, 2, 9, se référant à une source locale, des « livres de Préneste », p. 47-48, pour les Mythographes du Vatican, 1, 84, p. 48, n. 28.

44. On a *focus*, foyer, chez Caton, Virgile, Servius (fécondation de la mère de l'enfant), Mythographes du Vatican, 1, 84, *ignis*, feu, chez Solin, Servius (découverte de l'enfant abandonné).

45. Dans le même sens, Solin, qui mentionne seulement la découverte de l'enfant « près de feux fortuits » par des jeunes femmes, définies chez lui comme « les sœurs des Digidii ».

46. En revanche, dans cette version, de date médiévale mais dont a proposé qu'elle reflète la présentation de Varron, ce ne sont pas des jeunes filles comme chez Servius, mais des bergers qui recueillent l'enfant et l'élèvent parmi eux.

47. Sur l'hypothèse que *diui* serait une déformation du nom *Digidii/Depidii*, Capdeville 1995, p. 49 ; on trouve *diuini* chez les Mythographes du Vatican, 2, 184. Sur ces noms, qu'il est tentant de rapprocher de celui des Dactyles crétois, qui comme eux jouent un rôle dans des procédures d'initiation, Cadpeville 1995, p. 50.

48. Hypothèse différente dans Capdeville 1995, p. 48-49, pour qui la légende prénestine n'aurait pas comporté à l'origine l'épisode de la procréation de Caeculus narré par Servius. L'enfant serait né du feu près duquel il avait été retrouvé, sans intervention féminine, et l'épisode initial aurait été ajouté secondairement, par imitation de la légende romaine de Servius Tullius. L'idée d'une naissance du feu sans mention d'une mère n'est pas impossible, c'est ce qui semble devoir être supposé dans le cas de l'Iranien Yima. Mais une telle vision suppose une histoire interne de la légende prénestine qui ne peut être qu'hypothétique.

49. Voir p. 78-79 ; pour un prodige igné survenu plus tard, lors de la fondation de la ville, p. 213-214.

50. Opinion différente dans Capdeville 1995, p. 49.

51. Capdeville 1995, p. 155-287 (pour Velchanos), 289-409 (pour **Velθans*).

52. Capdeville 1995, p. 423 (conclusion générale), 413 (rapport éventuel avec un nom du loup), 420 (fécondité). Ces deux derniers points nous paraissent très contestables, voire faux (Vulcain n'a aucune connotation agraire). Sur ce dieu, voir plus loin, p. 225-227.

53. Réserves cependant dans Sauzeau, Sauzeau 2012, p. 256, n. 29.

54. Dumézil 1954, p. 26-43 ; l'auteur n'étudiait pas la tradition romaine sur Servius Tullius et celle prénestine sur Caeculus, se bornant à les signaler p. 30.

55. Pour les textes indiens, O'Flaherty 1975, p. 60-70.

56. Le fait que les Aśvin, qui naissent ensuite de Tvastr et de sa véritable épouse Saranyu, soient nés de l'union de ces deux divinités sous la forme d'un cheval et d'une jument, n'est pas sans parallèles. On racontait à Thelpousa, en Arcadie, que Poséidon s'était métamorphosé en cheval pour poursuivre Déméter, qui s'était transformée en jument afin de lui échapper ; de leur union étaient nés le cheval Areion et une fille au nom secret (Apollodore, 3, 6, 8 ; Pausanias, 8, 25, 7).

57. Voir p. 65-66.

58. Le récit de la naissance du Yama indien n'a pas d'équivalent en Iran. Sans que cela soit exposé clairement dans nos sources, il semblerait que le « Jumeau » iranien Yima soit né par engendrement non sexué, « apparu tout soudain sur l'aire sacrificielle au moment du pressurage du Haoma », pour récompenser son père d'avoir le premier pressuré le breuvage sacré et institué le rite sacrificiel (Kellens 2010, p. 821 ; cf. Tzatourian 2012, p. 66).

59. Dumézil 1971, p. 249 (renvoyant à Christensen 1917, 1934). Sur Yima, voir maintenant Tzatourian 2012 et Azarnouche, Redard 2012.

60. En revanche, pour G. Dumézil, « la partie des aventures de Yima – la plus considérable – (qui fait de lui un exemplaire de "premier roi") semble incompatible avec le type et la fonction de Yama » (Dumézil 1971, p. 249). Mais voir plus loin, p. 257-277.

61. Pour les données linguistiques, Dumézil 1954, p. 33-34.

62. Dumézil 1954, p. 39. Nous reviendrons sur cette définition du père divin de Yama-Yima et de Romulus p. 222-229.

63. Il nous paraît difficile de concilier les deux versions en supposant que le phallus ait originellement renvoyé au dieu Mars et que la base de la légende serait l'idée d'une union de Vesta et de Mars, que celle-ci soit exprimée à travers le membre viril sortant du foyer ou l'union du dieu et de la vestale (Carandini 2006a, p. 278).

64. Cairo 2010, en particulier p. 83-92, pour la justification de cette définition et l'antériorité du récit de Promathion par rapport à la forme classique de la légende.

65. *Énéide*, 6, 851-853 : « Toi, Romain, souviens-t-en, tu gouverneras les nations sous ta loi – ce seront tes arts à toi –, tu imposera la règle de la paix, tu épargneras les soumis et par les armes écraseras les orgueilleux. »

66. C'est la mission que, chez Tite-Live (1, 16, 6), Romulus, apparaissant après sa mort à Proculus Julius, assigne à ses concitoyens. Sur ce point, voir plus loin, p. 417, n. 112.

67. Voir plus loin, p. 99-116.

68. Dans les développements byzantins de la légende, à partir de Jean Malalas, 7, 7, p. 137, 58-68 Thurn, le poids de la référence à Mars se fait sentir à tel point que la mère des jumeaux est une prêtresse du dieu de la guerre, et non plus une vestale (Briquel *et alii* 2017, p. 166-167).

69. Plus loin, crue du Tibre, p. 73-81, jaillissement d'eaux bouillonnantes contre les Sabins, p. 285-289, érection du temple de Vulcain, p. 222-224, assassinat de Romulus par les sénateurs au Volcanal, p. 224.

70. Coarelli 1983a, p. 162-178, 188-199. L'identification s'appuie notamment sur la découverte d'un cratère attique à figures noires de 570-560 av. J.-C., où est figuré le retour du dieu Héphaïstos dans l'Olympe. Le dépôt de

ce vase exceptionnel, qu'il est tentant d'interpréter comme une offrande de fondation, semble garantir que le lieu était dès cette époque consacré à Vulcain, identifié à ce dieu grec. Comme le rappelle F. Coarelli (p. 198), on se trouve à l'époque attribuée par la tradition au règne de Servius Tullius, qui a dû a jouer un rôle capital dans le développement de la légende de Romulus (en part. Mazzarino 1966, p. 195-199).

71. Ce point est souligné à juste titre dans Capdeville 1995, p. 86-87, 416.

72. Dumézil 1971, p. 246. Mais sur la correspondance entre royaume terrestre et royaume des morts, Kellens 2002.

73. Sur l'apparition de la condition mortelle dans l'univers et l'émergence de l'humanité, avec la succession d'étapes et de personnages à travers lesquels elle se réalise, en Inde et en Iran, Kellens 2010, p. 818-826, Tzatourian 2015, p. 57-68.

74. La distinction qu'on peut poser entre Yama, fils de sa mère légitime, et Manu, fils d'un substitut, ne permet pas d'établir une distinction au sein du couple des jumeaux romains, selon les modèle de l'inégalité de type dioscurique entre ses deux membres. Outre que Yama et Manu ne sont pas des jumeaux, ni même de vrais frères, mais seulement des demi-frères par leur père, le couple formé par Romulus et Rémus est indissociable, tous deux ayant à la fois même père et même mère.

75. Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 2, Plutarque, *Vie de Romulus*, 3, 4. Voir plus haut, p. 44, n. 5.

76. Mazzarino 1966, p. 195-199.

77. Cela est en accord avec le fait qu'il a vraisemblablement occupé une position subordonnée, en tant que *sodalis*, au sein de la troupe mercenaire des deux *condottieri* étrusques, les frères Aulus et Caeles Vibenna de Vulci. Sur cette question, voir plus haut, p. 51, n. 24.

78. Si on admet la prolongation sur ce point d'un élément indo-européen antérieur, il aurait changé de signification. Dans le mythe de la naissance de Manu, la substitution de Savarna à Saranyu servait à rompre la continuité de la descendance de Vivasvat, qui passait alors de Yama à Manu, d'un personnage encore marqué par un lien privilégié avec le divin à un être simplement mortel. Pour Romulus vis-à-vis de Tarchétios, le sens était, tout en s'inscrivant dans la tradition qui faisait de Rome une émanation d'Albe, d'abolir tout lien entre le fondateur de Rome et un roi albain présenté sous un dehors négatif.

79. Ainsi la thématique de la grande bataille entre dieux et démons que connaissaient les Indo-Européens semble avoir été appliquée par les Romains aux grandes crises que furent le renversement des Tarquins et la prise de la ville par les Gaulois ; voir Briquel 2007a, 2008a.

80. On évoquera les analyses de Fustel de Coulanges dans la *Cité antique*, de 1864.

81. Kellens 2010, p. 818-626, Tzatourian 2012, p. 57-68.

82. Hésiode, *Théogonie* (v. 535-562). Voir Vernant 1974, p. 177-194, Detienne, Vernant 1979, en part. J.-P. Vernant, « À la table des hommes », p. 37-132.

83. Mezzadri 1989.

84. Pour Romulus, même dans le récit de Promathion, il n'est pas fait expressément référence au culte rendu au foyer domestique comme dans la tradition sur Servius Tullius ; quant aux épisodes ultérieurs du récit, nous verrons que le sacrifice joue un grand rôle dans la différenciation entre Romulus et Rémus (p. 134-149) ; mais il ne s'agit pas alors de l'institution du sacrifice. Pour Caeculus, ni le foyer d'où jaillit l'étincelle qui féconde la mère du héros, ni celui dans les cendres chaudes duquel l'enfant se réfugie au moment de son exposition ne sont présentés comme ayant un caractère religieux.

85. Detienne, Vernant 1979.

86. Dans le mythe de Prométhée aussi, la valeur alimentaire du sacrifice est mise en avant, non seulement par le partage du corps de la bête offerte comme victime, mais aussi par les conséquences qui découlent de la tromperie de Zeus, puisque le feu que le dieu enlève aux hommes et que le Titan sera obligé de récupérer couvre tous les besoins que l'homme peut avoir de cet élément – et en premier lieu son usage culinaire.

87. Mythographes du Vatican, 1, 84 (suivant peut-être Varron).

88. Le danger qui menace l'humanité sous le règne de Yima et l'amène à bâtir le *vara* souterrain est le grand hiver. Dans la tradition grecque sur Prométhée (qui a été rapproché de Yima dans Mezzadri 1989), son frère Épiméthée gaspille les dons qu'il avait été chargé de répartir entre les diverses créatures en distribuant les peaux et fourrures aux animaux, laissant les hommes dépourvus devant le froid (Platon, *Protagoras*, 320-321).

89. Cette notion importante a été dégagée par G. Dumézil dans Dumézil 1973, p. 19-89.

90. Voir p. 75-81, 211-218, 222-227, 285-289.

91. Martin 1986a, p. 22.

92. Sur le roi comme être complet, achevé sur les trois plans de l'idéologie fonctionnelle, Dumézil 1959, Dubuisson 1978. Pour l'application de ce schéma à l'ensemble des citoyens de Rome, voir Briquel 2002a.

93. On verra à ce sujet Martin 1982, 1994.

Chapitre II

Autour des jumeaux : un fleuve, un arbre, des animaux, des bergers

A) Le fleuve

Une manifestation du surnaturel

Les premiers temps de la vie de Romulus, inséparable à ce stade de son jumeau Rémus, répondent, comme nous l'avons vu, au modèle courant de l'exposition du futur héros. C'est là une thématique banale, qui se rencontre dans la geste de bien d'autres personnages que les fondateurs de cités ou de peuples ou les figures royales[1]. Elle n'est certes pas hors de propos dans la carrière du premier roi de Rome, mais le parallèle du premier roi iranien, Yima, et de son correspondant indien Yama, dont nous avons constaté qu'il pouvait fournir un utile point de comparaison, ne peut pas être évoqué pour cette partie du récit. Nous ne savons rien sur ce qui aurait été une période de naissance et de formation des « Jumeaux » indo-iraniens, ni même s'il avait existé un récit à ce sujet. Si on veut chercher des parallèles sur ce point, ce sera en faisant intervenir d'autres personnages, dont on racontait qu'ils avaient été expulsés à leur naissance, éventuellement jetés au fleuve, nourris par des animaux, recueillis par des bergers puis éduqués par eux. C'est en particulier le cas de Cyrus, dont le titre de l'ouvrage de G. Binder mettait la destinée en parallèle de celle de Romulus. Dans le récit que Justin faisait de son enfance, le fils du Perse Cambyse et de la fille du roi mède Astyage avait été remis par le père de celle-ci, effrayé par un songe qui lui avait annoncé que sa fille donnerait naissance à un petit-fils qui étendrait son pouvoir sur l'Asie entière, à son confident Harpage, pour le faire périr. Celui-ci le fit exposer par un pasteur mais, ayant ensuite retrouvé le nouveau-né alors qu'il était nourri par

une chienne, il le recueillit, le confia à sa femme et l'éleva[2]. Cette tradition perse montre que ce type de récit n'était pas inconnu en Iran[3], où il fut fréquemment utilisé pour des figures royales, puisqu'on le rencontre, en dehors de la légende de Cyrus, pour Achéménès, l'ancêtre des Achéménides, Ardashir, le premier des Sassanides, ou des rois prestigieux comme Feridoun, Shapur ou Homizd ; mais, pour autant que nous le sachions, il n'a pas été appliqué au cas de Yima.

Dans le cas des jumeaux de la légende romaine, la thématique de l'exposition comporte le motif du jet dans le fleuve[4]. Nous avons vu qu'il intervient fréquemment dans ces histoires[5]. Mais le récit romain présente une singularité : le Tibre, dans lequel les petits ont été jetés n'est pas dans son état habituel, il est en crue et il déborde. Par exemple Denys d'Halicarnasse déclare que « le Tibre, par suite d'intempéries répétées, avait été détourné de son cours habituel et débordait dans la plaine ». Le détail se retrouve, outre chez Tite-Live, chez Varron, Ovide, Plutarque, Appien et dans *Les Origines du peuple romain*, citant comme sources Fabius Pictor et Vennonius[6]. Ce pourrait être là le résultat du seul souci de donner une explication au fait que la nacelle où se trouvaient les nouveau-nés n'avait pas été entraînée au milieu du fleuve, où le courant l'aurait emportée, causant inévitablement la mort des enfants. Mais l'isolement du détail au sein des traditions de ce genre incite à y voir plus qu'un détail finalement sans importance. Dans un tel contexte, que les eaux soient sorties de leur état normal peut exprimer qu'un facteur surnaturel a joué, que les dieux ont ainsi voulu assurer la survie des fils de Rhéa Silvia. On ne peut qu'être sensible au fait que Tite-Live, pourtant peu enclin à admettre le merveilleux et considérant pour cela que la naissance de Romulus et Rémus était due à un viol et non à l'union de sa mère avec le dieu Mars, estimait qu'une providence divine avait joué derrière ce phénomène climatique[7].

La formulation de l'historien padouan reste vague et il ne nomme aucun dieu ; sans doute s'agissait-il pour lui d'une protection surnaturelle générale, de l'ordre du grand destin, des *fata*, qu'il évoquait pour Énée au tout début de son histoire[8]. Mais, si nous considérons que le détail est ancien, il convient peut-être de chercher plus loin, et de tenter de déterminer quel aurait été, originellement, le sens de cette intervention divine qui se serait traduite par un gonflement des eaux. Et, dans la perspective où nous nous situons, qui est celle d'une forme ancienne de la légende qui aurait fait appel comme géniteur

de Romulus et de son frère non au dieu Mars, mais à un dieu du feu, cela amène à s'interroger sur le sens que pourrait avoir eu, dans une telle optique, l'état anormal attribué au Tibre.

Retour sur Servius Tullius

Le dieu masculin du feu qui a engendré Servius Tullius ne l'abandonne pas après s'être uni à sa mère. C'est du moins ce qu'on peut penser si on considère un épisode postérieur, où on retrouve une manifestation de l'élément igné, dans une nouveau prodige qui ne peut que résulter d'une intervention divine. Ce prodige, que relate même Tite-Live qui ne fait pas état de sa conception à partir d'un phallus surgissant du foyer du palais royal, survient après la naissance du futur roi : alors qu'il dormait, enfant, dans le palais, sa tête se trouva entourée d'un nimbe de flammes, ce que la reine Tanaquil expliqua, en faisant appel à sa connaissance de la science religieuse étrusque, comme le signe du grand destin qui allait lui échoir en dépit de sa naissance servile – et dès lors décida, avec son mari, de l'élever comme leur propre fils[9]. On pourrait se demander, il est vrai, si ce second prodige ne constitue pas une édulcoration de la scène de la conception à partir du phallus divin, que des auteurs auraient imaginée pour remplacer un épisode susceptible de heurter les bonnes mœurs. Mais Denys d'Halicarnasse relate les deux scènes à la suite, comme deux épisodes distincts, et on peut effectivement considérer qu'il était nécessaire que la divinité du feu qui avait engendré l'enfant confirmât sa filiation divine une fois qu'il était né.

Le type de prodige qui survient alors est assez courant. Les Romains avaient attribué une semblable apparition d'une auréole de flammes à bien d'autres personnages, dont ce signe marquait le grand destin qui était le leur, qu'ils aient appartenu à la légende ou à l'histoire. Virgile en avait fait état pour le fils d'Énée, Ascagne. On en avait crédité L. Marcius, ce chef sorti du rang qui, en Espagne, lors de la deuxième guerre punique, avait redressé la situation compromise par la mort des oncles de Scipion, le général d'Octavien Salvidienus Rufus et même un allié de Rome contre Carthage, le Numide Massinissa ; dans l'*Énéide*, Auguste lui-même est dépeint, lors de la bataille d'Actium, avec des flammes jaillissant de ses tempes[10].

Mais la relative banalité de ce signe d'élection et le fait qu'il apparaisse dans des cas où l'âge de ses bénéficiaires ou les circonstances de l'apparition du

nimbe de feu sont très différents de ce qu'ils étaient dans le cas de Servius Tullius ne doivent pas dissuader de le rapporter à une origine plus spécifique, que révèle la légende du sixième roi de l'*Vrbs* – qui a très probablement fourni le modèle de toutes ces histoires. Servius est devenu roi et c'est cet avenir royal que devait annoncer l'auréole ignée. Or, si on fait appel à des données comparatives, on ne peut manquer de songer au *xvarənah*, ce nimbe de flammes qui entourait la tête des souverains iraniens et était le signe de leur légitimité. Le *Yašt* 19 relatait en détail l'histoire de cet attribut essentiel de la royauté en Iran et, nous aurons à nous pencher sur ce point, il jouait un grand rôle dans l'histoire du premier roi Yima[11].

Il répond, comme G. Dumézil l'a souligné, à la notion du feu dans l'eau, cette alliance étrange de deux éléments qui semblent contraires mais se conjuguent pour faire surgir la flamme – puisqu'elle naît, dans l'éclair, des nuages où s'est condensée l'eau, dans le bois qui brûle, de la sève liquide qui a nourri le végétal[12] – et le maître en est, dans la représentation iranienne, le « descendant des eaux », Apam Napat, qui s'en est saisi pour éviter que, dans leur lutte contre les représentants du bien, ceux du mal s'en emparent et qui l'a alors caché dans les profondeurs du lac Vourukasa[13]. Mais que le maître de cette force ignée qui réside dans l'élément liquide soit un dieu des eaux comparable au Neptune latin n'implique pas que le *xvarənah* soit toujours présenté en liaison avec l'eau : il est avant tout un signe de feu. En pratique, il connote la souveraineté, désignant son détenteur comme le roi légitime. Nous serions donc tenté d'appliquer ce type de représentation, dont plusieurs savants ont exploré les multiples occurrences dans le domaine indo-européen[14], au signe de feu dont le jeune Servius Tullius fut gratifié : son père divin, le dieu du foyer, l'aura ainsi assuré de sa future accession au trône, à travers un signe comparable à celui dont, à la suite de Yima, les souverains de l'Iran étaient bénéficiaires et qui était associé à l'idée de souveraineté dans les représentations indo-européennes.

Le cas de Caeculus

Dans le cas de Caeculus, on retrouve un signe igné, qui manifeste l'élection du personnage et le fait que son père est le dieu Vulcain. On pourrait il est vrai songer au fait que, lorsque, commençant à réaliser son œuvre de fondateur, il rassemble les populations du voisinage, des flammes entourent ceux qu'il a

réunis, balayant ainsi leurs doutes quant à son origine divine[15]. Mais il convient de tenir à part cet épisode, qui intervient plus tard dans la vie du héros et est plutôt à mettre en rapport avec le processus de fondation[16]. En revanche, si on cherche un signe qui se manifeste alors que le héros est encore un enfant, incapable de se lancer dans la réalisation de ce qui sera sa mission, et serait donc plus directement comparable au surgissement du nimbe de feu autour de la tête du petit Servius Tullius, c'est plutôt à la scène d'exposition qui succède à celle de sa conception par le feu qu'il convient de songer. Le détail de la présence d'un feu, à l'endroit où Caeculus sera retrouvé[17] par des jeunes filles venues chercher de l'eau[18], occupe dans l'architecture de la légende une place identique à celle de l'auréole de feu dans la tradition sur Servius Tullius ; comme cette auréole, il doit renvoyer au géniteur divin de l'enfant, qui vient ainsi confirmer ce qui s'est passé lors de sa conception et annoncer son destin de fondateur et premier roi de la cité qu'il aura fait naître. Une protection plus directe peut même être suggérée par le fait, mentionné par un des mythographes du Vatican, que la chaleur de ce foyer avait réchauffé le nourrisson[19]. La légende prénestine pourrait donc apporter une confirmation au fait que l'histoire du premier roi, après sa conception par le feu, se prolongeait par un épisode où la divinité se manifestait en donnant un signe de la protection dont elle le faisait bénéficier.

Le cas de la légende romaine

Dans la légende des jumeaux romains, on chercherait en vain un épisode où leur ascendance divine – qui, selon la forme que nous considérons comme primitive, les aurait posés comme fils d'un dieu masculin du feu – se serait manifestée par l'apparition d'un signe lié à cet élément, comme on le voit dans le cas de Servius Tullius et de Caeculus. Il est en revanche un événement qui intervient à ce stade dans le récit et dont nous avons souligné le caractère miraculeux : le débordement du Tibre, qui permet à la corbeille où les petits avaient été déposés d'échapper à la noyade et d'aborder sans encombre sur la rive du fleuve. Ce n'est sans doute pas la seule manifestation de la protection que leur assurent les dieux, ni la plus spectaculaire : l'allaitement des enfants par la louve, qui intervient ensuite, l'est beaucoup plus. Mais, ce qui n'est pas le cas pour l'apparition de la louve, animal de Mars, qui les nourrit de son lait, ou celle des oiseaux qui les entourent alors, événements qui n'ont aucun lien

particulier avec le feu, le gonflement d'une eau douce peut avoir un lien avec cet élément. C'est même une des manifestations classiques du feu dans l'eau de la tradition indo-européenne et, lorsque G. Dumézil avait commencé à étudier les occurrences de ce très important mythème[20], il s'était penché, à côté du mythe iranien de la tentative avortée du Touranien Franrasyan de s'emparer du *xvarənah* déposé dans les eaux du lac Vourukasa et de l'histoire irlandaise du puits explosif de Nechtan qui punit l'infidélité de son épouse Boand, sur le gonflement soudain des eaux du lac Albain au moment du siège de Véies par les Romains : cette analyse regardait la montée anormale des eaux d'un lac. Par ailleurs, le motif de la crue inopinée d'un fleuve est fréquent dans les occurrences de la thématique étudiées par J.-L. Desnier : il est présent pour Sardanapale, dont la montée des eaux de l'Euphrate, abattant la muraille de Ninive, décide de la perte, pour le fondateur de la dynastie macédonienne Perdiccas, que les hautes eaux d'un fleuve sauvent de la poursuite de ses ennemis, pour Lucullus, rencontrant une crue de l'Euphrate lors de sa marche vers l'Arménie, pour le roi danois Frotho (lequel transpose dans l'histoire légendaire du pays le dieu scandinave Freyr), qui, alors qu'il assiégeait Rotala, fut confronté au débordement de la rivière voisine, enfin pour Maxence, présenté lors de la bataille du pont Milvius comme périssant dans les eaux du Tibre en période de son plus fort débit[21]. Ces exemples concernent aussi bien des personnages positifs (Lucullus, Perdiccas, Frotho, auxquels on peut ajouter les Romains lors du siège de Véies) que négatifs (Sardanapale, Maxence), les premiers surmontant la résistance des eaux tandis que les seconds succombent, conformément à la valeur ordalique de cette confrontation avec les eaux et le principe igné qu'elles recèlent et qui provoque leur montée[22]. Dans notre cas donc, que le Tibre soit en crue ne doit pas être considéré comme un simple fait climatique. Dans la perspective religieuse dans laquelle il convient de lire l'épisode – ce à quoi invite le *diuinitus* de Tite-Live –, cela traduit une manifestation divine, et précisément celle du maître de la force ignée que l'élément liquide était censé recéler en son sein.

À vrai dire, avec la légende romaine des enfants jetés au Tibre, nous ne sommes pas exactement dans le même type d'histoire, à signification ordalique, où un personnage, qu'il soit positif ou négatif, se trouve confronté au feu dans l'eau et, même s'il relève de la première catégorie, a besoin de le prouver en surmontant l'obstacle que cette force représente, se soumettant

ainsi à ce qui est, pour lui, une épreuve qualifiante. Les nouveau-nés que sont Romulus et Rémus n'ont bien sûr pas à faire le moindre effort pour ne pas périr dans l'eau du fleuve. Et le fait qu'il soit en crue, loin d'être présenté comme un facteur négatif, devient un élément favorable pour leur salut : il leur permet d'éviter la noyade. Mais, encore dans ce cas, le principe actif est le feu dans l'eau qui réside dans une rivière comme le Tibre et l'état anormal de son cours prouve qu'il entre en jeu dans cette histoire. Sans qu'ils aient à participer activement à cette démonstration de leur caractère positif, Romulus et Rémus apparaissent comme bénéficiant de la protection divine, et en l'occurrence de la divinité du feu qui les a engendrés ; celle-ci se manifeste cette fois par le gonflement du fleuve. En tout cas, et sous une forme très différente que ce qu'on a dans le fait que Caeculus bénéficiait de la présence d'un feu lors de son exposition, la légende romaine offrirait par là un élément de sens identique, destiné à réaffirmer que Romulus et Rémus étaient issus d'une divinité liée au feu, qui manifestait ainsi sa volonté d'assurer leur survie dans un milieu où ils auraient normalement dû périr.

B) L'arbre[23]

Le figuier Ruminal

Comme l'a rappelé J. Poucet, le récit sur les origines de Rome avait une fonction étiologique et fournissait une explication pour plusieurs sites ou monuments de la Ville[24]. C'était le cas du figuier Ruminal : on racontait que la corbeille où les enfants avaient été placés avait abordé près de cet arbre, devant lequel la louve les avait nourris de son lait. Le détail est souvent précisé par les auteurs qui nous rapportent la légende[25] et l'arbre était considéré comme une sorte de talisman de Rome, selon le principe de l'« âme extérieure » où la vie d'un être ou l'existence d'un groupe humain était liée à une entité extérieure, animal ou plus souvent plante, dont l'état autorisait à tirer des indications sur son avenir[26]. Pline l'Ancien, à propos du figuier Ruminal, déclarait que, « s'il desséchait, ce n'était pas sans conséquences pour la ville et les prêtres le replantent avec soin », tandis que Tacite relatait que, lorsqu'en 58 cet arbre dépérit, ce fut tenu pour un prodige et qu'on ne se rassura que lorsque des rejets se mirent à pousser[27]. Il est vrai que ces deux auteurs précisent que ce figuier s'élevait sur le Comitium, au centre du Forum,

alors que, au témoignage des *Origines du peuple romain*, le plus ancien historien romain Fabius Pictor, Ennius dans son épopée des *Annales*, Lucius Caesar, qui fut consul en 64 av. J.-C. et écrivit des *libri pontificales*, ainsi que l'auteur de date impériale Vennonius, de même que Tite-Live, Ovide, Plutarque, le situent tous sur la rive du Tibre, devant le Lupercal au pied du Palatin, là où la nacelle qui transportait les nouveau-nés s'était échouée[28]. Mais Pline l'Ancien explique qu'un miracle s'était produit : l'arbre avait été transféré du Lupercal au Forum par l'action d'Attus Navius, cet augure tenu pour un thaumaturge dont la statue s'élevait près du Comitium[29]. Le dédoublement de cet arbre sacré répond à un phénomène dont on a d'autres exemples (avec l'*auguraculum* ou le *mundus*) : on peut l'expliquer historiquement par le passage d'une cité primitive centrée sur le Palatin à une ville plus vaste, regroupant l'ensemble des sept collines et dont le cœur était le Forum, ce qui n'a été possible qu'à partir du moment où celui-ci fut asséché et aménagé[30]. Cet arbre fut alors localisé sur le Forum, devenu le centre du pouvoir une fois l'extension définitive de la ville acquise[31]. Mais, dans la perspective qui est la nôtre, ce point de topographie importe moins que le fait que ce végétal ait joué un rôle d'âme extérieure de Rome et ait été lié à ce moment initial de la geste du *conditor* où, avec son frère, il avait échappé à la noyade et rencontré la louve qui allait les nourrir de son lait, puis le berger qui allait les recueillir.

C'était à ce titre un élément important de la légende et on peut penser qu'il a été représenté vers 340-310 av. J.-C. sur le miroir de Préneste, qui, si on admet que la scène se rapporte bien à l'exposition des deux jumeaux romains, serait le plus ancien témoin de la tradition[32]. En tout cas, il figure sur des médaillons de plats de céramique de Calès, de 230 av. J.-C. environ, et, vers 137 av. J.-C., sur le denier de Sextus Pompeius Fostlus, qui se référait ainsi à son ancêtre mythique, le berger Faustulus, découvrant les enfants nourris par la louve devant le figuier[33]. On peut évoquer à propos de cet arbre, à partir des documents figurés, une autre notion classique en histoire des religions, celle d'axe du monde (*axis mundi*)[34]. On peut en effet considérer que l'espace entier s'organise autour de ce végétal, posé comme point central de Rome et par là de toute la terre. La disposition des oiseaux sur ses branches, placés d'un côté ou de l'autre selon une distribution qui peut être significative[35], montre que la droite et la gauche se répartissent par rapport à lui et, en outre, ils sont posés sur ses rameaux, donc vers le haut, tandis que la louve est à ses pieds – selon la

tradition, juste devant l'entrée de la grotte du Lupercal. Cet arbre constitue donc aussi un axe sur le plan vertical, renvoyant par ses branches au monde des dieux célestes, et en particulier Jupiter qui donne ses auspices par ces volatiles et, au contraire, par la louve et par la bouche d'enfer qu'est la grotte[36], aux dieux d'en-bas : en somme, il organise également l'univers selon un axe vertical, la terre où vivent les hommes et où s'élèvera la cité étant définie dans son rapport avec le ciel aussi bien qu'avec le monde souterrain de la terre et des Enfers, et les deux catégories des *dei superi* et *dei inferi*, dieux d'en-haut et dieux d'en-bas, que connaissaient les Romains.

Place du figuier dans la légende

Quoi qu'il en soit de ces notions auxquelles nous pouvons avoir recours pour expliquer l'importance de cet arbre dans la mentalité des Romains[37], ils lui donnaient un sens par rapport à la légende de leur fondateur, puisque c'était à son pied que lui-même et son frère avaient été allaités par la louve. Un figuier était parfaitement approprié pour un tel miracle[38]. Un fragment des *Annales* d'Ennius évoquait les nourrissons « s'allaitant à plein sein du figuier au doux fruit »[39] : l'expression suggère que, dès avant l'intervention de la louve, cet arbre avait véritablement nourri de son lait les deux fils de Rhéa Silvia. Le rapport du figuier avec le lait est évident et il suffit de parcourir la notice que Pline l'Ancien lui consacre dans son *Histoire naturelle* pour constater combien cet arbre était à sa place dans le contexte d'un allaitement. Outre que son suc épais et blanchâtre, en latin comme en français, était appelé lait, les Latins estimaient que son fruit, quand il était mûr, avait le goût du lait et que son fruit, par sa forme, évoquait un sein de femme, au point qu'une variété de figues était dénommée *mamillana*, en forme de mamelle[40].

S'agissant du figuier Ruminal, ce caractère avait justifié une explication de son nom, que nous donnent Festus, se référant à Varron, et Plutarque[41] : il aurait été tiré d'un nom ancien de la mamelle, *rumis* ou *ruma*, par référence à l'allaitement des deux jumeaux par la louve[42]. Mais on fera appel, plutôt qu'au nom de la mamelle, à celui, qui lui était apparenté et que Plutarque cite à propos de la légende romaine, de la déesse Rumina. Cette divinité était, nous dit l'auteur dans la *Vie de Romulus*, « une déesse qui passe pour prendre soin de la nourriture des petits enfants », tandis que, dans la *Question romaine* 57 qui

lui est consacrée, il la présentait comme « une nourrice qui allaite et qui veille à la croissance des jeunes enfants » et que de son côté Augustin définissait son office comme étant « d'offrir la mamelle aux enfants »[43]. Sa fonction justifiait une particularité de son culte : on lui faisait des libations sans vin et répandait du lait et non du vin sur les offrandes qui lui étaient apportées[44]. Varron évoque un figuier qui avait été dédié à cette déesse près du temple qui lui était consacré : la *ficus Ruminalis* peut correspondre à un antique culte de cette Rumina[45], et en tout cas le choix de cette espèce végétale est cohérent avec l'idée qu'on se faisait de cette déesse comme du figuier à l'époque à laquelle renvoient nos témoignages[46].

Une explication alternative cependant était avancée pour le nom de l'arbre – même si elle est moins satisfaisante linguistiquement. Ruminalis aurait été apparenté au verbe *ruminare/ruminari,* ruminer, et ce nom aurait été donné au figuier parce que le bétail se rassemblait sous son ombre pour se protéger de la chaleur et y ruminer paisiblement. Cette explication était avancée en même temps que celle par *ruma* chez Plutarque, ainsi sans doute que dans la notice *Ruminalem ficum* de Festus, où on lit encore dans la partie mutilée de la fin *ruminari solitum,* « habitué à ruminer », et était la seule proposée dans l'opuscule *Les Origines du peuple romain*[47]. Elle ne fait plus intervenir la notion d'allaitement, ni une déesse qui aurait présidé à cette phase de la toute petite enfance ; mais elle n'est pas non plus sans rapport avec ce qu'on peut dire, globalement, de cette partie de la vie du fondateur de Rome. Il s'agit de bétail, ce qui répond au cadre dans lequel vont se dérouler les enfances de Romulus et son frère : ils sont sur le point d'être recueillis par le berger Faustulus et d'entamer leur temps de formation au sein du groupe des jeunes pasteurs. Ils sont donc, par leur exposition, rejetés hors du monde policé des cités et introduits dans un univers en marge, celui des *pastores* auxquels ils vont désormais appartenir, avant de réintégrer la société d'où ils avaient été chassés[48].

Mais ce passage par un monde extérieur et sauvage qui marque alors la vie de Romulus et de son frère n'est pas en contradiction avec les valeurs portées par la déesse Rumina, ni avec celles du figuier. Déjà, concernant cet arbre, il faut souligner qu'il s'agit d'un figuier sauvage, non de l'espèce cultivée : les auteurs de langue grecque (Conon, Plutarque), ont recours au terme *erinéo*s,

qui désigne cette variété, et non la variété domestique, qui serait *sukè*. Et, pour ce qui est de la déesse, le figuier qui lui avait été consacré près de son temple et dont parlait Varron l'aurait été par des pasteurs[49] : elle participait aussi, à sa manière, à cet univers préculturel. On peut interpréter dans le même sens le fait qu'on lui offrait du lait et non du vin : cette particularité se retrouve pour la déesse Palès à qui, lors des *Parilia*, on faisait des offrandes de lait, en même temps que d'herbes et de millet[50]. Palès est une déesse du bétail : il est normal qu'elle reçoive, comme le dit Ovide, du « lait tiède », celui que produisent les bêtes des troupeaux dont elle a la garde. Mais le recours au lait a aussi une dimension temporelle, qui peut également concerner Rumina et que suggère dans son cas le fait que son culte soit rapporté à des pasteurs : le lait, comme l'indique un passage de Pline selon lequel « au temps de Romulus, on accomplissait les libations avec le lait et non pas avec le vin »[51], renvoie à une époque ancienne et à un stade encore primitif, antérieur à l'apparition de la viticulture.

La *ficus Ruminalis*, par le choix de l'espèce à laquelle elle appartient comme par sa mise en relation avec le lait et, sans doute, la déesse Rumina, correspond donc bien la période de la geste du *conditor* dans laquelle elle apparaît. Nous sommes au moment où les fils de Rhéa Silvia viennent d'être chassés de la ville d'Albe qui les a vu naître et où va débuter leur période de formation pastorale. D'autre part, à ce stade, les deux frères connaissent un destin identique, sans rien qui les sépare ou les distingue l'un de l'autre[52]. Nous allons voir qu'il n'en va pas de même pour les autres arbres sur lesquels s'arrête la tradition sur Romulus.

La lance transformée en cornouiller

La légende mettait Romulus en relation avec un autre arbre : un cornouiller qui serait né de sa lance fichée dans le sol, selon un thème folklorique largement répandu, où le bois d'une arme (ou d'autres fois un bâton), de mort qu'il était, reprend vie et donne naissance à une plante[53]. Ce thème apparaît dans l'*Énéide*, lors de l'épisode de Polydore – où les myrtes et cornouillers qu'Énée arrache du tertre où ils ont poussé et d'où suinte du sang quand il les brise se révèlent être issus des javelots dont les Thraces ont transpercé le malheureux fils de Priam – et c'est à propos de ce passage que Servius, un des quatre auteurs qui évoquent cette histoire, nous la fait connaître[54]. Pour le

commentateur de Virgile, le fait était advenu après la prise d'auspices qui devait départager les deux frères dans leur compétition pour savoir lequel des deux donnerait son nom à la ville nouvelle et en serait le roi. Romulus aurait alors lancé sa lance depuis l'Aventin en direction du Palatin[55], où, fichée en terre, « elle se couvrit de feuillage et donna un arbre ». Ovide et Plutarque ne situent pas les faits dans un contexte précis[56]. Dans les cinq vers des *Métamorphoses* où le premier rapporte, parmi d'autres, cet exemple de transformation, il se borne à dire que la *hasta* que le héros avait lancée s'était plantée dans le sol du Palatin, où elle s'était transformée en arbre, sans s'appesantir sur les circonstances de l'événement. Quant au second, il le mentionne dans son récit après la conclusion de l'accord entre Romulus et Titus Tatius et la constitution définitive de la cité et assigne au geste du *conditor* lançant son arme depuis l'Aventin une raison banale : Romulus l'aurait fait « voulant un jour éprouver sa force ». Du moins précise-t-il, ce que ne faisaient pas les auteurs précédents, que le bois de cette arme était du cornouiller. Enfin Lactantius Placidus, dont les *Narrationes fabularum* datent du Ve ou du VIe siècle, situait le lancer du javelot au cours d'une chasse au sanglier : Romulus avait voulu atteindre, depuis l'Aventin où il se trouvait, la bête qui avait gagné le Palatin. Elle avait donné naissance à un cornouiller – l'espèce (*cornus*) étant cette fois encore indiquée[57].

Dans une étude de 1935, J. Bayet avait donné une interprétation du lancer du javelot par le fondateur de Rome qui nous semble toujours valable : « Romulus, par son javelot de cornouiller, s'est saisi du territoire »[58]. Son geste est identique à celui du général romain qui, nous le savons par Varron, au moment de pénétrer chez l'ennemi, jetait une lance sur le terrain où il désirait édifier son camp[59]. Il en prenait possession, en plantant son arme sur une terre qui jusque-là ne lui appartenait pas : le geste est universel et se retrouve dans celui de Poséidon, fichant son trident sur le sol de l'Attique dont il disputait la possession avec Athéna, encore plus nettement dans celui d'Alexandre débarquant en Troade et jetant sa lance sur la côte de l'Asie[60]. Et, à Rome, le jet d'une lance peut difficilement ne pas faire penser au rite de déclaration de guerre du fétial – auquel J. Bayet consacrait l'essentiel de son article –, qui lançait une *hasta* contre le territoire ennemi (avant que l'éloignement des théâtres d'opération obligeât qu'on la lançât à Rome même, dans un terrain réputé étranger situé près du temple de Bellone, contre une

colonne appelée *columna bellica*[61]). Assurément le sens n'est pas le même dans le cas du chef romain entrant en territoire ennemi et dans celui du prêtre chargé de poser les conditions d'une guerre juste, *bellum iustum*[62], et jetant une sorte de malédiction sur le pays ennemi. Mais il n'est pas indifférent que, dans le cas de la lance du fétial, ce qui n'est pas précisé pour celle du chef romain qui établit son camp, elle soit dite faite du même bois de cornouiller que celle du *conditor* chez Plutarque et Lactantius Placidus[63].

Cela correspond à la signification particulière de ce végétal, qui lui a valu d'être désigné par le savant français comme « cornouiller magique ». User d'une arme faite de ce bois est cohérent avec le désir de s'approprier une terre. La mention de cette espèce n'apparaissait pas il est vrai dans le cas du général romain édifiant son camp en territoire adverse. Mais elle est donnée pour la lance que le fétial jetait contre la terre des ennemis au moment de la déclaration de guerre : celle-ci était en bois de cornouiller sanguin[64]. Sans doute la valeur du jet de l'arme peut-elle sembler inverse dans les deux cas, offensive dans le cas du fétial jetant une sorte de sort sur le territoire ennemi contre lequel Rome va lancer ses troupes, défensive pour Romulus qui, comme le chef romain édifiant son camp, se garantit ainsi une sûre possession de la terre où il s'établit. Mais, comme le soulignait J. Bayet, le camp romain, à l'image de la ville, risquerait beaucoup à s'édifier en terre ennemie, au milieu des forces invisibles qui le gardent, « si une précaution préalable, un "charme" de protection ne les écartait »[65]. Les mêmes valeurs du cornouiller entrent en jeu dans les deux cas.

Pour le bois d'une arme, le choix de cette espèce végétale n'est techniquement pas très satisfaisant, même si de nombreuses sources évoquent son emploi pour des armes de guerre[66]. Son bois avait en effet l'inconvénient d'être lourd, comme le remarque Pline[67], et il était certainement moins adapté à un usage militaire que le frêne[68]. Encore le naturaliste évoquait-il le cornouiller mâle, qui est vraiment un arbre et peut fournir du bois : à plus forte raison le cornouiller femelle (*sanguinea cornus*, le cornouiller sanguin), qui était utilisé dans le rituel du fétial (et apparaît chez Virgile dans l'épisode de Polydore), était-il inapproprié pour une utilisation à la guerre – c'est un simple arbuste, que le naturaliste déclare inapte à la confection d'armes de guerre comme à toute utilisation pratique[69]. Mais les raisons du choix, dans le cas de la légende de Romulus ou dans le rituel du fétial, ne sont pas d'ordre

pratique ; elles sont religieuses, ou si on veut magico-religieuses. Le cornouiller qui poussait sur le Palatin et était être né de la transformation de la lance du fondateur, au même titre que le figuier Ruminal, jouait le rôle d'âme extérieure de la ville. Lui aussi était considéré comme un garant de la vie de la cité et Plutarque décrit l'affolement des Romains lorsqu'il montrait des signes de dépérissement, chacun se précipitant avec des seaux pour l'arroser[70].

Mais, dans le cas du cornouiller, il faut tenir compte des valeurs propres à ce végétal, très différentes de celles du figuier. Que ce soit dans sa variété femelle ou dans sa variété mâle[71], le cornouiller apparaît lié au sang. Dans le premier cas, cela lui vaut l'appellation de *cornus sanguinea*, cornouiller sanguin, tant est vive la couleur rouge sang des feuilles de cet arbuste haut de 1 à 1,5 m à la fin de l'été, l'écorce de ses branches ayant elles aussi une teinte rouge. Dans le second, il faut évoquer son fruit, qui de blanc devient rouge vif et donne un suc abondant dont Pline dit qu'il est *sanguineus*, couleur de sang[72]. On a donc affaire à un végétal lié au sang et par là aux représentations guerrières que le sang évoque.

Dans notre cas, le geste de Romulus s'explique par référence au rituel par lequel le général romain prend possession du terrain sur lequel il va dresser son camp sur le territoire ennemi. De la même manière, Romulus assure ainsi sa mainmise sur le Palatin, la colline sur laquelle on considérait que la ville s'était élevée au stade le plus ancien de son existence. Par sa valeur à la fois offensive et défensive, le jet de l'arme retire à l'adversaire la terre qu'elle frappe et en assure à celui qui l'a lancée une possession assurée, garantie contre les dangers qui pourraient la menacer. Mais, si nous nous reportons aux variantes de l'histoire telles que nous les trouvons chez Servius, Ovide, Plutarque et Lactantius Placidus, seule la première situe le geste de Romulus dans des circonstances qui lui donnent véritablement son sens. Cette valeur de conquête durable du sol, appliquée au site de la plus ancienne Rome, ne se développe pleinement que dans le cadre de la rivalité entre les deux jumeaux. Or Ovide réduit l'épisode à une anecdote de type folklorique, dénuée de tout contexte, Plutarque le banalise en le ramenant à un exercice de force gratuit et Lactantius Placidus en fait une simple péripétie au cours d'une chasse. Seul Servius a gardé une forme réellement satisfaisante de l'histoire : le geste assurait la mainmise sur le sol de Rome à Romulus, face à son frère devenu son rival. Les bizarreries des données topographiques se comprennent

d'ailleurs en fonction de la portée magique du jet de la lance : Romulus, qui édifiera sa cité sur le Palatin se trouve ici sur l'Aventin, habituellement dévolu à Rémus, et il traite le Palatin comme un terrain ennemi, dont il doit s'emparer comme le général romain lorsqu'il établit son camp sur la terre de ses adversaires. La logique du rituel imposait ce retournement de la situation : le sol de Rome devait être conquis, de l'extérieur, par son fondateur, Romulus, dans un contexte général de lutte avec son frère.

Ainsi, tout comme le premier arbre sacré lié à la légende de Romulus n'était pas seulement une vague âme extérieure de l'*Vrbs*, mais, par son insertion à un moment précis de la légende, celle de la salvation des enfants, suivie de leur allaitement miraculeux par la louve, se liait à des idées de salut et de satisfaction des besoins alimentaires, le deuxième arbre sacré qu'est le cornouiller, référé au geste qui lui avait donné naissance, prenait un sens de conquête et de protection du territoire de la ville, allant là aussi au-delà de la simple référence à une âme extérieure de la cité.

Le chêne et le premier dépôt de dépouilles opimes

Si on poursuit la recherche d'épisodes de la légende où Romulus a été en relation avec des arbres, un exemple ultérieur se présente : lors de la guerre contre les Latins de Caenina, dont le roi Acron, furieux de ce que Romulus et ses compagnons leur aient enlevé leurs femmes, en même temps que celles de Crustumerium et Antemnae et que les Sabines, était entré en guerre contre eux. On sait que cette guerre allait donner l'occasion au *conditor* de célébrer le premier triomphe et de procéder au premier dépôt de dépouilles opimes de l'histoire de l'*Vrbs*[73]. Cela donna au héros l'occasion d'une mise en rapport avec un arbre d'une nouvelle espèce, cette fois le chêne.

Néanmoins la tradition est moins simple que pour le figuier Ruminal et pour le cornouiller du Palatin. Parfois même le chêne n'apparaît pas vraiment dans cet épisode. Chez Tite-Live, certes, il est fait état de l'existence sur le Capitole d'un chêne au pied duquel Romulus déposa en offrande à Jupiter les armes du roi Acron dont il venait de s'emparer, après l'avoir vaincu en combat singulier[74]. Il les apporta sur un brancard, *ferculum* en latin, ce qui est une référence à l'épithète de Férétrien qui sera celle du Jupiter auquel il allait construire un temple en commémoration de cet exploit. Dans cette forme du récit, il existe un chêne, qui préexiste à l'édification du temple, et cet arbre est

rapporté à des pasteurs « qui le tenaient pour sacré », ce qui renvoie au stade préurbain, au monde pastoral auquel appartenaient les lieux avant que Romulus y fondât sa ville. Mais si on se reporte à la présentation de Denys d'Halicarnasse, on ne trouve aucune mention de chêne : l'historien grec se borne à dire que le roi édifia le temple de Jupiter Férétrien, où il consacra les dépouilles du roi Acron[75]. Le chêne se retrouve en revanche chez Plutarque, mais sous des modalités différentes de ce qu'on a chez Tite-Live : l'auteur de Chéronée ne parle pas d'un arbre qui se serait trouvé sur le Capitole et aurait été lié au culte de Jupiter, mais d'un chêne situé dans le camp de Romulus lors de la guerre contre les Caeniniens. Le *conditor* l'avait fait couper, tailler en forme de trophée, y avait fixé les armes d'Acron et, portant sur son épaule ce tronc chargé des dépouilles du roi vaincu, était rentré à la tête de son armée victorieuse à Rome, où il avait déposé cette offrande à Jupiter Férétrien – épithète qu'à la différence de Tite-Live, l'auteur de la *Vie de Romulus* explique non pas par le verbe *ferre*, porter, mais pas *ferire*, frapper, parce qu'il avait frappé Acron[76].

Nos trois sources principales présentent donc les choses différemment. Chez Denys d'Halicarnasse, aucun chêne n'apparaît et, si Tite-Live et Plutarque le mentionnent tous les deux, il n'a pas la même signification chez les deux auteurs. Le premier fait état d'un végétal situé à Rome, sur le Capitole, qui était déjà lié au culte de Jupiter – lequel, dans l'épisode, ne fait que gagner une épithète nouvelle. Chez le second il est moins fait état d'un arbre que de son tronc qui, une fois coupé, devait être érigé comme trophée dans l'*Vrbs*. L'histoire sert d'étiologie pour l'érection de trophées, selon la coutume d'origine grecque qui consiste, non pas à déposer les armes devant un arbre comme cela semble avoir été le cas dans le récit livien, mais à ériger une sorte de mannequin auquel elles étaient suspendues[77]. Par ailleurs, l'auteur de la *Vie de Romulus* est engagé dans une polémique contre Denys d'Halicarnasse, qu'il attaque sur la description qu'il avait donnée de la rentrée solennelle de Romulus après sa victoire : l'auteur des *Antiquités romaines* l'avait décrit monté sur un char à quatre chevaux, ce que Plutarque n'admet pas, les premiers à avoir triomphé sur un char ayant été pour lui soit le roi Tarquin l'Ancien, soit, au début de la République, Valerius Publicola[78].

Or, pour rejeter la présentation de son prédécesseur, l'auteur de Chéronée se fonde non sur une tradition littéraire, mais sur des documents figurés : les

statues de Romulus triomphateur. « On voit encore à Rome, dit-il, ses statues avec ce trophée et elles sont toutes pédestres »[79]. G. Charles-Picard a bien vu qu'il se référait au modèle de Romulus porte-trophée, qui s'était répandu dans tout le monde romain à partir de la statue qu'Auguste avait fait ériger dans son forum[80]. Ce type iconographique n'est pas antérieur à la fin du I^er^ siècle av. J.-C., mais on voit que cette image tardive conditionne le rôle prêté au chêne : à partir du moment où le geste caractéristique du héros n'était plus de venir déposer devant un arbre sacré les dépouilles du roi vaincu, mais de brandir le trophée qui les porte, le seul élément végétal susceptible d'apparaître était la pièce en bois qui portait les armes. On assiste donc à une transposition au niveau du support du trophée de la référence au chêne, dont Tite-Live est susceptible de nous avoir conservé la forme ancienne – et qui doit correspondre à la manière dont on se représentait les origines du culte de Jupiter sur le Capitole.

Assurément, à la différence du figuier du Lupercal (transféré ensuite au Comitium) et du cornouiller du Palatin, ce chêne du Capitole ne correspondait plus à un arbre réel. Tite-Live s'y réfère comme correspondant à un état du culte très ancien, renvoyant à un stade pastoral et antérieur à la naissance de la cité. Il n'existait donc plus et ne jouait pas le rôle d'une troisième âme extérieure de la cité, à côté des deux autres arbres que nous avons évoqués. Il n'en reste pas moins que cette nouvelle mise en relation du fondateur de Rome avec un arbre nous paraît significative et, par rapport aux précédentes, la valeur qu'on peut lui attribuer est sensiblement différente.

Cette fois Romulus est seul. Rémus a disparu, puisqu'il a été éliminé par son frère au cours de la fondation de la cité. C'est en tant que roi de la Rome naissante que Romulus s'est engagé dans la guerre contre le roi de Caenina, consécutive à l'enlèvement des femmes qu'il avait organisé. Et le duel contre Acron, qui lui a valu l'honneur insigne des dépouilles opimes, n'a pas été celui de combattants quelconques, mais de deux souverains entre eux, ce qui lui confère un caractère exceptionnel[81]. La victoire de Romulus répond ainsi à la définition des *spolia opima*, du moins telle qu'elle nous est donnée dans la plupart des textes qui nous en parlent : l'expression désignait les dépouilles enlevées par un chef romain sur un chef ennemi qu'il avait affronté en combat singulier[82] – situation dont le caractère exceptionnel explique que les occurrences en aient été aussi rares au cours de l'histoire de l'*Vrbs*, puisque la

tradition ne mentionnait que deux autres dépôts après celui effectué par Romulus, ceux faits par Cornelius Cossus à la suite de son combat contre le roi de Véies Lars Tolumnius en 437 (à moins que ce ne fût en 426) av. J.-C. et de Marcellus contre le roi des Insubres Viridomar en 222 av. J.-C. Cette singularité explique que le dieu à qui les dépouilles étaient remises n'était pas le dieu de la guerre, Mars, mais celui qui présidait à la souveraineté, Jupiter – siégeant sur la colline jovienne par excellence qu'était le Capitole, comme cela sera manifesté d'une façon ostentatoire par l'érection, sous les rois Tarquins, du sanctuaire de Jupiter Capitolin, vers lequel se dirigeront désormais les cortèges des généraux venant remercier le dieu suprême lors de la cérémonie du triomphe.

Que l'arbre soit cette fois le chêne est cohérent avec cette signification de la démarche du *conditor*, bien exprimée par la phrase, adressée au dieu, que Tite-Live lui prête alors : « Jupiter Férétrien, voici les armes d'un roi qu'un roi vainqueur, Romulus, t'apporte »[83]. Le chêne est lié au dieu souverain d'une manière très générale chez les peuples indo-européens – il suffit de citer l'oracle du Zeus de Dodone rendu par des chênes – et il l'est chez les Latins. Virgile évoque plusieurs fois des chênes dédiés à Jupiter et Servius déclare qu'il est « sous la protection de Jupiter »[84]. Plutarque justifie le choix d'un feuillage de chêne pour la couronne civique, décernée à un citoyen qui en a sauvé un autre, et le scholiaste de Lucain la suspension de dépouilles à des chênes par le fait que cet arbre était consacré à ce dieu[85]. Cette nouvelle espèce d'arbre, après les deux apparues précédemment dans la geste du premier roi, apparaît donc avec des connotations nouvelles – renvoyant à Jupiter et à la souveraineté.

Une série ternaire

Le souvenir de Romulus a sans doute été associé à d'autres arbres que les figuier, cornouiller, chêne que nous avons évoqués[86]. Mais une relation entre eux et le fondateur n'est soit pas vraiment posée[87], soit exprimée dans des termes qui n'impliquent pas qu'ils aient pris place dans le récit qu'on faisait de sa carrière[88]. Si bien que nous pouvons nous en tenir aux trois végétaux que nous avons examinés, les seuls dont on puisse dire qu'ils aient joué un rôle véritable dans la tradition sur la vie du premier roi de Rome.

Or on peut dire qu'ils forment une série. D'abord, ils sont liés à trois moments différents de la vie du fondateur de Rome et à trois étapes successives de sa carrière. Le figuier correspond à son enfance, le cornouiller à la période de la fondation de la ville, le chêne à celle où il est le roi de la ville désormais fondée[89]. Dans ces trois épisodes les rapports du *conditor* avec son frère ont évolué. Lors de l'allaitement au pied du figuier Ruminal, après leur salvation miraculeuse des eaux du fleuve, les deux jumeaux partagent le même destin, sans rien qui les différencie. Ensuite, le jet du cornouiller prend place, du moins originellement, dans la période de rivalité entre les deux frères, qui se conclura brutalement par la disparition de Rémus, frappé à mort par Romulus. Enfin, le dépôt des dépouilles opimes, lié au chêne, a lieu lorsque le *conditor*, roi de la cité qu'il a fondée, est seul, sans frère auprès de lui. Ces trois épisodes, avec les arbres qui leur sont liés, scandent la carrière du premier roi de Rome, en notent les différentes étapes. Sur un plan topographique, on peut relever, avec M. Garcia Quintela, que ces arbres jalonnent un parcours ascendant, qui part du bord du Tibre, à la marge de la cité, gagne ensuite le Palatin, sur lequel la ville primitive sera édifiée, et s'achève sur la colline où siègera la divinité poliade des Tarquins et où déjà auparavant les bergers honoraient le dieu souverain, traçant ainsi ce que notre collègue espagnol a appelé un « chemin de souveraineté », dont il a trouvé des parallèles, également jalonnés par des arbres, dans d'autres secteurs[90].

On retrouve ainsi les trois parties de la geste de Romulus que G. Dumézil avait distinguées, et dont nous avons vu qu'elles pouvaient être interprétées en fonction de l'idéologie tripartie[91]. Il est effectivement possible d'attribuer chacun des trois épisodes à un des trois niveaux que distinguait ce système. Le figuier apparaissait lié au lait ; cela répond au fait qu'il marque le lieu où la louve avait nourri les enfants. Ce rôle nourricier relève bien évidemment du troisième niveau fonctionnel, auquel ont peut également rattacher d'autres points : conformément à ce qu'avait relevé G. Dumézil, l'aspect gémellaire qui caractérise Romulus à ce stade, l'ambiance pastorale générale, ou encore le salut qui est apporté aux nouveau-nés. Le second végétal, le cornouiller, est lié au sang. Nous avons rappelé les rituels militaires où il intervient et, dans notre légende, il est issu du lancement d'une arme, et plus généralement entre dans la période de rivalité entre les deux frères, rivalité qui vire à une hostilité violente et se conclut par l'élimination de Rémus : cette période, soit par

rapport à l'ensemble de la geste du *conditor* comme le suggérait l'analyse de G. Dumézil, soit par rapport au processus de fondation de la ville[92], peut être considérée comme une composante de deuxième fonction dans une structure ternaire. Enfin, si on applique à nos trois occurrences la grille de lecture des trois fonctions, le chêne apparaît lié au premier niveau : il est évoqué à l'occasion d'une activité religieuse, dans l'accomplissement d'un rituel, et est mis en rapport avec le dieu souverain Jupiter. Dans cet épisode, Romulus se présente comme le roi de sa cité. On se trouve devant ce qui constituerait la composante de première fonction de l'ensemble.

Il nous semble donc que ces questions d'arbres peuvent s'insérer dans une structure ternaire, marquant une progression dans la carrière de Romulus et qui, entre autres caractéristiques, peut s'ordonner selon les trois niveaux de l'idéologie indo-européenne, classés dans un ordre ascendant. Le système des trois fonctions aurait donc offert un moyen de scander le récit, selon un procédé qui se rencontre souvent dans la tradition sur le premier roi de Rome[93]. Nous pouvons résumer les faits par le tableau suivant :

Arbre avec lequel Romulus est en rapport	Figuier Ruminal	Cornouiller du Palatin	Chêne lié au dépôt des dépouilles opimes
Caractères de l'arbre	Lien avec le lait	Lien avec le sang	Arbre lié à Jupiter
Rapport avec Rémus	Romulus et Rémus associés	Romulus et Rémus en compétition	Romulus seul
Données topographiques	Bord du Tibre, aux marges de la cité	Palatin, premier siège de la ville fondée par Romulus	Capitole, centre religieux de la ville
Contexte de la scène	Allaitement par la louve	Jet d'une lance	Offrande à Jupiter Férétrien
Coloration fonctionnelle	III	II	I

C) Les animaux[94]

La louve et le pic

Que le fondateur de Rome soit en relation, à ce stade de sa carrière, avec un animal est évident : le fait le plus connu de la légende est certainement que lui et son frère, lorsqu'ils avaient été rejetés hors de la ville d'Albe où ils étaient nés, avaient été allaités par une louve[95], après avoir échappé à la noyade dans le Tibre et avoir abordé sains et saufs près du figuier Ruminal. C'est un élément constant de la légende, relaté à l'envi par les sources littéraires[96], et de nombreux monuments figurés le rappelaient. Mais la louve n'est pas le seul animal qui intervient dans l'épisode, puisqu'il arrive que les auteurs fassent aussi mention d'un oiseau, ou de plusieurs, et relatent en particulier la présence d'un pic. Sur les vingt-sept textes dans lesquels on retrouve la mention de l'allaitement par la louve, huit font état de cette autre intervention animale[97]. Il s'agit presque toujours d'un pic qui aurait été présent à côté de la louve, apparaissant seul, sauf chez Servius qui lui adjoint une *parra*[98] ; la version de Promathion, relatée par Plutarque, offre encore cette fois une singularité : elle évoque plusieurs oiseaux, appartenant à des espèces différentes, puisqu'il se réfère à « des oiseaux de toute espèce », sans d'ailleurs en préciser aucune. Cette forme de la tradition est certes minoritaire et des témoins aussi importants que Tite-Live et Denys d'Halicarnasse s'en tiennent à la mention de la louve[99], évidemment beaucoup plus spectaculaire et davantage de nature à frapper l'imagination. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il faille la tenir comme négligeable, d'autant plus, nous le verrons, que des documents iconographiques en confirment l'existence dès un stade ancien de la transmission de la légende.

Le pic comme oiseau de Mars

L'intervention secourable de la louve était évidemment mise en rapport avec le dieu Mars, auquel cet animal était consacré, et par conséquent était tenue comme preuve de ce que les jumeaux avaient le dieu de la guerre comme père : c'est ainsi que, déjà en 295 av. J.-C., lors de la bataille de Sentinum, l'apparition d'un loup et le fait qu'il avait mis en fuite une biche fut considérée comme le signe de la victoire prochaine des troupes romaines, par référence à la filiation martiale du fondateur de l'*Vrbs*[100]. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin explicite

cette signification : « Ils avancent comme preuve (du fait que Romulus était fils de Mars) qu'une louve nourrit les enfants. En effet on croit que cette espèce animale est consacrée à Mars et c'est pourquoi on pense qu'une louve avait offert ses mamelles aux enfants, parce qu'elle reconnut en eux les fils de son maître Mars »[101].

La présence, au côté de la louve, d'un pic était expliquée de la même manière. Comme le loup était *lupus Martius*, le pic était *picus Martius*, senti lui aussi comme lié au dieu de la guerre[102]. Le lien de l'oiseau et du dieu était d'ailleurs un fait panitalique, se retrouvant chez les peuples de langues osco-ombriennes : on racontait que c'était un pic qui avait guidé la migration des jeunes Sabins, voués au dieu Mars sous la forme d'un « printemps sacré » et partis de Réate en direction de la côté adriatique, où ils donnèrent naissance aux Picentes, ainsi nommés à cause du volatile[103] ; au témoignage de Varron, cité par Denys d'Halicarnasse, le dieu Mars rendait des oracles à Tiora Matiena, en Sabine, par l'intermédiaire d'un pic perché sur une colonne[104], et la référence au « pic de Mars » apparaît deux fois dans le rituel ombrien des Tables Eugubines (sous la forme *piquier Martier*)[105]. Pour ce qui est de la légende de Romulus, parmi les auteurs qui mentionnent ce volatile, seuls Servius (qui est par ailleurs le seul à signaler qu'une *parra* s'était aussi manifestée) et Zonaras ne précisent pas que le pic était lié au dieu Mars. Ovide le présente comme « le pic, oiseau consacré à Mars », Plutarque, dans son traité *Sur la fortune des Romains*, dit également qu'il s'agissait de « l'oiseau consacré à Arès, que les Grecs appellent *druokaluptos* », l'opuscule *Les Origines du peuple* romain indique du quadrupède et du volatile que « le loup et le pic sont sous la protection de Mars ». Et pour Plutarque, la réponse à laquelle allaient ses préférences pour la 21^{e} de ses *Questions romaines* « Pourquoi les Latins vénèrent-ils le pic ? », était qu'« ils tiennent aussi (comme le loup) cet oiseau comme consacré à Arès », le lien entre le pic et le dieu tenant à la nature particulière du volatile (« De fait, il est hardi et fier, et son bec est assez puissant pour provoquer la chute d'un chêne, lorsqu'il l'atteint par ses coups répétés l'intérieur du tronc »)[106].

Difficulté de l'interprétation

Ainsi interprété, qu'un pic se manifeste ne ferait donc que répéter ce que signifie la présence de la louve, c'est-à-dire attester le fait que le *conditor* et son frère sont les fils du dieu Mars. Le rôle prêté à l'oiseau n'est d'ailleurs pas différent, dans la plupart des textes de celui qui est attribué à la louve. Chez Ovide, dans la *Vie de Romulus,* les *Questions romaines* et le traité *Sur la fortune des Romains* de Plutarque dans l'opuscule du IV^e^ siècle *Les Origines du peuple romain,* chez le Byzantin Zonaras, qui reprend ce qu'il avait trouvé dans la *Vie de Romulus,* le pic apporte la becquée au enfants[107]. La même fonction nourricière était déjà évoquée par Promathion, qui évoquait des « oiseaux de toute espèce »[108].

Dans ces conditions, le rôle du pic serait un simple doublet de celui attribué à la louve. Comme elle, il renverrait au fait que les deux frères étaient nés du dieu Mars, comme elle, il aurait eu un rôle nourricier et entrerait dans la thématique classique de l'animal secourable. Autrement dit, on aurait là une redondance et l'adjonction de l'oiseau au quadrupède n'ajouterait rien de nouveau à la narration. Or une telle redondance, totalement inutile, est-elle plausible ? Certains éléments amènent à en douter et à orienter la signification de l'intervention de l'oiseau dans une autre direction.

Variété du nombre, de l'espèce et du rôle des oiseaux intervenant dans l'épisode

La tradition n'est en effet pas aussi unanime qu'il le semblerait[109]. Déjà, nous avons vu, le pic n'est pas l'unique type d'oiseau à intervenir et il n'est pas nécessairement le seul à le faire : Servius lui adjoint une *parra* et Promathion faisait état de d'une pluralité d'espèces, même si il ne précisait ni le nombre de ces espèces, ni desquelles il s'agissait.

Les témoignages figurés confirment que le rôle du pic n'avait rien d'exclusif. On le constate encore sur des monuments récents : sur un pavement en *opus sectile* de la collection Colonna, du IV^e^ siècle, deux oiseaux, nettement différenciés, se tiennent immobiles sur des branches du figuier, de part et d'autre du tronc, celui de droite paraissant être un vautour, tandis qu'un troisième volatile, venant de la droite, survole un autel placé en haut à droite, au-dessus de la grotte du Lupercal devant laquelle sont figurés la louve et les enfants[110] ; sur un relief d'Avenches, de la fin du II^e^ siècle, la grotte est

encadrée par deux arbres, celui de gauche portant un nid avec des oisillons, celui de droite une chouette[111] ; sur un autel d'Ostie, du IIe siècle, on voit un oiseau unique, qui est un aigle, posé sur le sol[112]. Cette variété se retrouve dans des documents anciens. On peut citer le denier dit de l'*augurium Romuli*, de la fin du IIe siècle av. J.-C., sur lequel la déesse Rome figure, assise sur un monceau d'armes, devant Romulus et Rémus allaités par la louve, tandis que, dans le champ, à droite et à gauche, deux oiseaux volent vers elle[113]. Sur le denier de S. Pompeius Fostlus, vers 137 av. J.-C., trois oiseaux sont perchés sur les branches du figuier Ruminal[114]. Un *sextans* de bronze frappé en Italie du Sud dans la période 205-195 av. J.-C. semble associer, dans un rôle nourricier, la louve et un aigle : l'allaitement par la louve figure au droit, tandis que, sur le revers, on voit un aigle portant dans son bec une grappe de raisins ; on suivra volontiers l'interprétation de A. Alföldi, qui relie les deux faces et donne à l'aigle un rôle parallèle à celui de la louve, apportant des fruits aux enfants tandis que la louve les nourrit de son lait[115]. Des médaillons imprimés sur des céramiques de Calès, de 230 av. J.-C. environ, portent l'image de deux oiseaux, sommairement représentés mais nettement différenciés, juchés sur des branches, des deux côtés du tronc du figuier Ruminal, regardant vers l'extérieur et non vers la louve et les petits placés en dessous[116]. Et le miroir de Bolsena, la plus ancienne représentation de la scène que nous possédons[117], montre, immobiles, à droite du tronc, une chouette, à gauche un oiseau de grande taille, qui peut être une variété de pic, mais dont le bec ne serait pas alors particulièrement marqué : quoi qu'il en soit, on peut au moins dire que ce document du IVe siècle av. J.-C. ne correspond pas à la situation habituellement évoquée dans les textes, où la louve est accompagnée d'un oiseau unique, qui est un pic et participe à l'alimentation des jumeaux.

À la variabilité du nombre des oiseaux qu'attestent les représentations figurées (on en trouve plusieurs fois deux, voire trois) et à celle concernant l'espèce à laquelle ils appartiennent (on trouve au moins l'aigle, le vautour et la chouette), s'ajoute en effet celle concernant le rôle qui leur est attribué. S'il est parfois de contribuer à nourrir les enfants (cas, outre du pic dans la tradition littéraire, de la monnaie avec l'aigle portant une grappe de raisins dans son bec), comme cela est souvent précisé dans les textes, il est souvent purement passif : sur le pavement Colonna, le relief d'Avenches, le denier de S. Fostlus, les céramiques de Calès et le miroir de Bolsena, les volatiles sont juchés,

immobiles, sur les branches de l'arbre, sans contribuer en quoi que ce soit au nourrissement des nouveau-nés ; d'autre fois, ils passent dans le ciel, sans interférer dans la scène qui se déroule sur le sol : c'est le cas du troisième oiseau du pavement Colonna ou des deux qu'on voit sur le denier de l'*augurium Romuli*. Au niveau des témoignages littéraires déjà, le pic (ou éventuellement un autre oiseau, comme la *parra* chez Servius), n'était pas toujours présenté dans le rôle pittoresque et touchant de l'oiseau donnant la becquée aux petits : chez le commentateur de Virgile, il était simplement dit de son *picus* et de sa *parra* qu'ils « volaient tout autour », tandis que la louve les allaitait. Cette omission d'un rôle nourricier n'est pas nécessairement à tenir pour un détail anodin, même si on peut se demander quelle fonction peuvent remplir ces volatiles qui ne participent pas à la scène, ne semblent même pas s'y intéresser.

Hypothèse d'une fonction augurale des oiseaux

Le fait que, dans le passage de Servius, les oiseaux se bornent à voler au-dessus de la louve et des petits se double d'un autre trait remarquable : la mention de la *parra* à côté du pic. Or la présence de ce couple pic/*parra* peut suggérer un autre type d'explication du rôle des oiseaux dans la scène[118].

Dans un article de 1975, L. et P. Brind'amour avaient attiré l'attention sur l'importance du couple formé par ces deux oiseaux en matière augurale. On peut en effet citer un passage de l'*Asinaria* de Plaute, où l'esclave Libanus souligne le caractère favorable du présage donné par l'apparition de ces deux volatiles, l'un à gauche, l'autre à droite[119]. Les indications qu'ils fournissent par leur vol sont donc complémentaires, mais inversées ; elles sont d'autre part incluses dans un système plus complexe, où intervient également un autre couple, la *cornix* et le *coruus*, la corneille et le corbeau, aux indications elles aussi inversées et complémentaires. Ces exemples ne sont pas choisis au hasard : on trouve en effet un système comparable à quatre termes avec au moins trois de ces quatre espèces (la seule différence étant le remplacement du corbeau par la *pica*, la pie), posant également une distribution entre la gauche et la droite (même si ce n'est pas exactement la même), chez les Ombriens, qui sont des cousins italiques des Romains. Dans le rituel ombrien des tables de Gubbio, le prêtre qu'est l'*arfertor* commence la cérémonie en observant les

signes donnés par les oiseaux, où on retrouve le même couple pic/*parfa*[120]. On peut donc considérer que les deux volatiles que Servius associe dans sa présentation de la scène de l'allaitement, alors qu'il ne leur attribue pas de rôle nourricier, sont là parce qu'ils sont porteurs d'un présage. Dans ce domaine, ils forment une sorte de couple fondamental, d'autant plus qu'ils présentent le trait unique pour des oiseaux[121] de rendre des présages à la fois par leur chant et par leur vol, faisant partie à la fois des *oscines* (dont le chant est porteur de présage) et des *alites* (dont c'est le vol[122]).

Ainsi la présence d'oiseaux dans la scène, et notamment du pic, ne serait pas due à un rôle nourricier qui aurait été redondant par rapport à celui de la louve, mais à leur valeur auspiciale. Cela expliquerait qu'ils soient souvent représentés immobiles sur les branches du figuier, ou survolant la scène sans y intervenir directement (troisième volatile sur le pavement Colonna), ce qui correspond par ailleurs à ce que Servius disait de son *picus* et de sa *parra*, et soient alors bien incapables de contribuer à l'alimentation des enfants : leur fonction était différente de celle de la louve et aurait été de donner un signe par leur seule présence (qu'ils volent ou soient immobiles, que ce signe soit lié à leur chant ou à leur vol), manifestant ainsi la protection accordée aux enfants par les dieux. Les espèces d'oiseaux qui interviennent, lorsqu'elles sont déterminables, sont connues pour leur rôle ominal : c'est le cas, outre du pic et de la *parra*, du vautour, de l'aigle, de la chouette qu'on reconnaît sur des représentations figurées. De même il est intéressant de relever que, lorsque plusieurs volatiles apparaissent, ils sont répartis de part et d'autre de l'axe vertical que constitue le tronc du figuier Ruminal. Les animaux, et donc les présages dont ils peuvent être porteurs, sont distribués entre la droite et la gauche, ce qui est un point fondamental dans l'interprétation des auspices, comme on le voit pour le pic et la *parra*. Il est tentant de rendre compte ainsi de la place différente qui a pu être donnée aux oiseaux, qui, lorsqu'ils sont représentés à droite ou à gauche du tronc, sont presque toujours différenciés et ne relèvent donc pas de la même espèce[123].

S'agissant du pic, cette explication n'implique pas que, lorsqu'il est présent dans l'épisode de l'allaitement par la louve, il ait de lien particulier avec le dieu Mars. Ce serait en fonction de sa valeur augurale qu'il aurait été introduit, au même titre que des oiseaux d'autres espèces. Or les pics étaient réputé pour leur importance dans ce domaine : Pline disait des pics qu'ils étaient « grands

dans le domaine de l'auspication »[124]. On mettait cela en rapport avec la légende de l'antique roi latin Picus. Pour Servius et Augustin, il avait été un augure illustre[125] et ses capacités divinatoires étaient mises en rapport avec l'animal dont il portait le nom : soit ce roi Picus avait recours à ce volatile pour rendre ses prédictions (Servius, Isidore de Séville)[126], soit l'oiseau pic était issu de sa métamorphose, lorsque la magicienne Circé dont il avait repoussé ses avances l'avait changé en animal[127]. Dans ses fonctions ominales, le pic n'est pas mis en relation avec Mars et ses prédictions ne sont pas orientées vers le domaine de la guerre[128]. Il intervient au même titre que des oiseaux d'autres espèces, et souvent, nous l'avons vu par rapport à la *parra*, de manière complémentaire par rapport à eux. Il n'y a en tout cas rien de spécifiquement « martial » dans ce rôle auspicial.

On considérera plutôt que, dans la scène de l'allaitement par la louve, il est envoyé par Jupiter, qui est le maître des augures et donc préside à toutes les manifestations du divin dont les oiseaux sont porteurs. Les augures publics, aux dires de Cicéron, qui était très fier de faire partie de leur collège, interviennent en tant qu'ils sont « les interprètes de Jupiter très bon très grand » et c'est à ce titre qu'ils prennent les auspices[129]. Les relations entre les hommes et les dieux, qui passent normalement à Rome par les prises d'auspices, essentielles dans la religion de la cité, sont, pour l'exprimer en termes « duméziliens » de l'ordre de la première fonction, elles sont du ressort de Jupiter.

Le prodige de Lavinium et les statues d'animaux sur le forum de la ville

Ainsi, si on interprète la présence d'oiseaux auprès des jumeaux lors de leur allaitement par la louve comme une expression de la protection que leur accordent les dieux, et en premier lieu le plus grand d'entre eux, Jupiter, cela implique que, par-delà le geste de la louve, qui, étant donné la nature de cette animal, ne peut que renvoyer à la sphère martiale, la faveur des dieux à leur égard se traduit de différentes manières : les auspices, qui sont du ressort de Jupiter, s'ajoutent à l'intervention de la louve, qui elle renvoie à Mars[130]. Ajoutons que, s'il est une manifestation du dieu masculin du feu qui paraît avoir été le géniteur de Romulus et de son frère dans la forme originelle de la tradition, celle-ci, nous l'avons vu, s'est fait jour préalablement, par le détail du

gonflement inattendu des eaux du fleuve qui a permis aux nouveau-nés d'échapper à la mort par noyade[131].

Mais avant de tirer une conclusion de cette intervention, à travers le signe favorable dont les oiseaux sont porteurs, du dieu maître des auspices Jupiter à côté de Mars, patron divin de la louve, il nous faut faire un détour par une autre ville latine, Lavinium, et une autre légende, celle du prodige qui aurait accompagné la fondation de la plus ancienne des métropoles latines de Rome, lorsqu'Énée procéda à sa fondation.

Denys d'Halicarnasse relate en effet qu'au cours de la fondation de Lavinium, un feu se produisit tout d'un coup. On assista alors à une lutte entre plusieurs animaux qui voulaient soit attiser les flammes, soit au contraire les éteindre : « Un loup transportait du bois sec pour le jeter dans le feu tandis qu'un aigle qui volait alentour entretenait la flamme du mouvement de ses ailes. S'ingéniant à l'inverse, un renard frappait le brasier de sa queue trempée dans l'eau du fleuve. Et tantôt c'étaient les incendiaires qui l'emportaient, tantôt celui qui voulait éteindre le feu. Finalement les deux premiers eurent le dessus et l'autre s'éloigna réduit à l'impuissance »[132].

Ce fut considéré par Énée comme un présage favorable pour l'avenir de la cité, qui saurait triompher de l'opposition de ses adversaires : elle se reconnaissait dans le loup et l'aigle, tandis que le renard représentait ses ennemis. Le fait fut jugé suffisamment important, ajoute l'historien grec, pour que le souvenir en fût gardé par un groupe statuaire en bronze, érigé sur le forum de la cité. Nous connaissons ce groupe aussi par un témoignage figuré : deux deniers de L. Papius Celsus, triumvir monétaire vers 46 av. J.-C., portent au revers l'image d'un feu entouré par, à droite, un aigle aux ailes déployées, à gauche, un animal apportant du bois dans sa gueule, dont on constate qu'il s'agit d'une louve, et non un loup comme on le lit chez Denys d'Halicarnasse[133].

L'existence de ce monument érigé sur le forum de Lavinium, donc sur le centre de la vie politique et sociale de la cité, montre quelle était l'importance de l'aigle et de la louve pour cette ville. Ces animaux renvoyaient vraisemblablement à une forme ancienne de la tradition sur ses origines, lui donnant comme fondateur non pas Énée selon la légende troyenne qui s'était imposée à l'époque à laquelle renvoie notre documentation, mais un héros local qui avait été exposé puis nourri par une louve – ce qu'amène sans aucun doute à conclure le fait que l'animal soit de sexe féminin[134]. Les aspects

proprement lavinates de la question n'ont pas à nous retenir ici[135] ; mais il est important de relever que deux espèces animales intervenaient dans le récit des origines de la cité latine, tout comme à Rome, et cela dans un rôle positif : une louve – qui se retrouve dans les deux cas – et un oiseau – qui est pour Lavinium un aigle, mais nous avons vu que cet oiseau n'était pas exclu dans le cas de l'*Vrbs* (puisqu'on le rencontre sur le *sextans* de 205-195 av. J.-C. et plus tard sur l'autel d'Ostie). Lavinium aurait ainsi attribué un rôle protecteur à une louve, qui a toute chance d'avoir été, comme dans le cas de Rome, sentie comme un animal lié au dieu Mars et à un aigle qui, plus nettement que la pluralité des volatiles qui interviennent dans la légende romaine (et dont nous avons suggéré qu'il puissent avoir une signification auspiciale, donc se rattachent en dernière instance à Jupiter, maître des augures), est lié au dieu souverain. L'aigle est l'oiseau du dieu suprême, Cicéron l'exprimait poétiquement dans le poème qu'il avait consacré à Marius, à propos d'un signe dont il gratifiait son compatriote d'Arpinum : ce signe lui aurait été envoyé par le dieu suprême par l'intermédiaire de cet animal, qu'il qualifiait de « garde emplumé du tonitruant Jupiter »[136].

Sans doute le contexte dans lequel les animaux se manifestent est-il très différent dans la tradition sur Romulus et dans l'épisode de la fondation de Lavinium : dans le premier cas, on a affaire à la salvation du héros fondateur lors d'une scène d'exposition alors qu'il était enfant, dans le second, à l'accomplissement de son œuvre par le héros devenu adulte[137]. Mais le détail du sexe de la louve suffit à montrer que, dans le cas de la légende lavinate, la louve avait déjà dû apparaître dans un épisode préalable de la carrière du héros fondateur, qui devait être parallèle à ce qu'on racontait pour Romulus : à Lavinium aussi, le fondateur avait dû être, à un certain moment au moins, considéré comme exposé, puis allaité par une louve, et l'intervention bénéfique de l'animal dans la scène relatée par Denys ne devait faire que répéter, à un moment ultérieur de sa carrière, celle qui avait été attribuée lors de son exposition. Pour l'aigle également, on peut penser que ce volatile avait eu sa place, à côté de la louve, dans la scène d'exposition-salvation dont les mamelles de la bête représentée sur les monnaies de L. Papius Celsus induisent à poser l'existence. Mais, indépendamment de la reconstitution de cet épisode, probable mais sur lequel nous n'avons aucune information directe, nous pouvons au moins admettre que deux espèces animales, la louve et un oiseau

qui pouvait avoir été un aigle, jouaient un rôle dans les récits sur les origines de Lavinium et de Rome et, vraisemblablement, servaient à indiquer que Mars et Jupiter accordaient leur protection à celui qui avait fondé la ville, et par là celle-ci.

Un troisième animal : la truie aux trente petits

Cependant, dans la tradition sur les origines de Lavinium, la louve et l'aigle n'étaient pas les seuls animaux à se manifester. Un troisième intervenait, cette fois dans un épisode différent : la truie aux trente gorets qui, par sa gésine miraculeuse, avait indiqué à Énée l'endroit où il devait fonder la ville que les destins l'appelaient à édifier sur le sol italien. La signification de la bête et de ses trente petits a été bien dégagée, il y a plus de cinquante ans, par A. Alföldi, qui nous paraît avoir démontré que l'animal prolifique était un symbole de la fédération latine et des trente peuples qui la composaient, le *nomen Latinum* réparti entre les *triginta populi Latini*, ce qui a eu pour conséquence que les deux anciennes métropoles de Lavinium et d'Albe se sont disputées pour se l'approprier[138].

La version courante, depuis Fabius Pictor, mettait le prodige en relation avec Albe, même s'il était localisé à Lavinium et si c'était là que le héros troyen sacrifiait la bête[139] : la truie était de couleur blanche, ce qui était expliqué par référence au nom de la ville, compris comme signifiant « la blanche », et c'est donc la fondation d'Albe qu'annonçait le signe envoyé par les dieux. Mais, comme classiquement Énée fondait Lavinium et non Albe, qui ne l'était que par son fils Ascagne à la génération suivante, la mise en relation du prodige avec celle qui n'était plus que la seconde des métropoles du Latium ne pouvait se faire qu'au prix de véritables entourloupettes. Le nombre des trente petits, dont le sens était de renvoyer au trente composantes du *nomen Latinum*, ne conserve cette signification que dans l'*Alexandra* de Lycophron, aux alentours de 300 av. J.-C.[140] ; ailleurs il devient une indication chronologique, renvoyant aux trente ans qui allaient séparer la fondation d'Albe de celle de Lavinium à laquelle le héros troyen procédait alors[141]. La localisation du prodige est donc, comme il est normal, l'endroit où Énée débarquait[142], et cela convenait bien évidemment à Lavinium, située sur la côte, et non à Albe, située au cœur des monts Albains : cette transformation du sens du prodige revenait à en

dénaturer le sens, et à référer à une autre cité sa valeur d'indication de la localisation de la destination finale du fils d'Anchise.

Les absurdités de la version albaine, même si elle s'est imposée dans la littérature, suffisent à montrer qu'elle avait à lutter contre une version lavinate, version qui non seulement situait le prodige à Lavinium, mais en faisait le lieu où Énée devait se fixer, là où il devait fonder sa nouvelle Troie Italienne. Lycophron affirmait qu'un monument en bronze se dressait sur le forum de la cette cité, en mémoire de cet animal[143]. De son côté Varron non seulement évoquait le groupe en bronze, mais racontait que les prêtres lui avaient montré le corps de la truie conservé dans la saumure[144]. Les Lavinates proclamaient ainsi, outre que la truie avait bien mis bas ses trente petits sur le site de leur ville, que la métropole des *triginta populi Latini* était Lavinium et non Albe.

Les Lares Grundiles

Mais Albe et Lavinium n'étaient pas les seules cités à vouloir se poser comme le lieu où avait eu lieu le miracle et, par-delà, à comme centre du *nomen Latinum*. Rome aussi s'était mise sur les rangs, en rattachant la gésine prodigieuse à la légende de Romulus. On le sait par un fragment de l'annaliste du IIe siècle av. J.-C. Cassius Hemina[145] :

« La foule des bergers investit sans conflit, d'un commun accord, Rémus et Romulus d'un pouvoir égal, afin qu'ils se concertent entre eux pour régner. Un prodige a lieu, une truie met bas trente porcelets ; en conséquence de quoi, ils élevèrent un sanctuaire en l'honneur des *Lares Grundiles*. »

Dans sa vision de la légende de Romulus, T. P. Wiseman accordait une importance particulière à ce passage, où il voyait la trace d'une forme ancienne de la tradition, où les jumeaux auraient fondé la ville de concert et auraient tous deux régné sur elle[146]. Mais ce n'est pas la seule manière possible de comprendre cette image de concorde entre les deux frères, qui en fait un prototype idéal du consulat républicain : l'épisode met en scène Romulus et Rémus quand ils sont à la tête de la troupe des pasteurs, sans qu'il soit question de ville dans le texte. Nous y verrions donc plutôt la description d'un état antérieur à la fondation, avant que le désir d'être le seul fondateur et roi de la cité fasse surgir la zizanie entre les deux fils de Rhéa Silvia et aboutisse au fratricide. La concorde qui avait existé au stade de la vie pastorale, où les deux

frères agissaient en accord, si on la replace dans le schéma d'ensemble de la tradition – pour nous bien antérieur au IIe siècle av. J.-C. –, était destinée à disparaître dès que Romulus et Rémus sortaient du monde des *pastores*.

Transposée à Rome, cette légende a servi à justifier l'existence du culte des *Lares Grundiles* (ou *Grundules*[147]). Comme l'érudit Vossius en avait fait la suggestion au XVIIe siècle, avant que l'idée en fût reprise en 1924 par F. Boehm dans l'article *Lares* de la *Realencyclopädie*, ces entités divines mal connues étaient sans doute liées à la *grunda*, c'est-à-dire à l'avancée du toit à l'extérieur de la maison, sous laquelle étaient déposés les corps des enfants morts avant quarante jours (*suggrundaria*)[148]. Elles ont pu être mises en relation avec le prodige de la truie par un simple jeu de mots : on aura rapproché leur nom du verbe *grundire*, *grunnire*, « grogner », qui s'appliquait au cri du porc[149]. En tout cas, indépendamment de la question des *Lares Grundiles*, le fragment de Cassius Hemina montre que le prodige de la truie aux trente gorets avait été localisé à Rome aussi bien qu'à Lavinium et Albe, autrement dit que les Romains avaient voulu eux aussi se poser comme bénéficiaires de ce signe qui exprimait l'hégémonie sur l'ensemble du Latium[150]. Ils l'avaient rattaché à la légende de leur propre fondateur, Romulus.

Le groupe triple des animaux protecteurs

Ainsi, à Rome aussi bien qu'à Lavinium, on se trouve en présence d'une même série à trois termes d'animaux dont l'intervention exprime la faveur des dieux : un (ou plusieurs) oiseau(x), une louve, une truie. Il est significatif qu'on retrouve ce type d'intervention animale triple pour les deux cités, à Rome dans le récit de la carrière du fondateur, à Lavinium dans la légende de fondation de la ville (et dans ce cas regroupée symboliquement et topographiquement au cœur de la cité, par les statues qui s'élevaient sur le forum).

Les animaux, il est vrai, n'interviennent pas au même moment pour les deux villes, du moins pour Lavinium dans le cadre de la forme de légende que nous connaissons et indépendamment de la question de savoir si la tradition a pu connaître antérieurement une scène d'exposition du futur fondateur qui aurait disparu. La gésine miraculeuse de la truie prend place dans un premier temps pour Lavinium (puisque le rôle du prodige est d'indiquer à Énée où il doit bâtir sa cité[151]), avant le signe supplémentaire donné par la louve et l'aigle,

dans un second temps dans la légende romaine, puisque Romulus et Rémus découvrent la truie alors qu'ils sont devenus adultes, bien après l'intervention de la louve et du (ou des) oiseau(x). Le sens des signes n'est pas non plus identique. Pour Rome, ils concernent les deux héros, dont ils accompagnent ainsi d'abord le moment crucial de leur rejet dans un monde sauvage et hostile, puis leur position à la tête des bergers ; ils expriment donc une protection des dieux qui les regarde personnellement, mais n'a pas d'incidence immédiate sur la ville qui sera fondée – et qui d'ailleurs ne le sera que par un seul des deux, l'autre étant éliminé. À Lavinium – du moins dans la tradition qui nous parvenue –, les deux épisodes où les animaux interviennent regardent la ville qui va naître plus que le héros lui-même : la truie en indique l'emplacement, la louve et l'aigle donnent un présage favorable quant à son avenir. On peut également dire que, pour Rome, le moment important est celui de la salvation des nouveau-nés, où apparaissent la louve et le (ou les) oiseau(x), le signe donné par la truie intervenant dans épisode ultérieur, qui ne vient que renforcer l'image de protection divine dont jouissent Romulus et Rémus. Inversement, pour Lavinium, le signe essentiel est celui lié à la truie, qui indique l'endroit où la cité doit s'élever, celui lié à l'aigle et à la louve n'étant qu'un prodige supplémentaire, survenant au cours du processus de fondation.

Il n'empêche qu'il sera difficilement fortuit que le même groupe ternaire se retrouve dans les deux cas et soit lié à la fondation des deux villes, même si c'est selon des modalités différentes. Indépendamment de la question de savoir si des influences réciproques ont joué et si une cité a pu s'inspirer de ce qui était relaté pour une autre – problème qui n'entre pas dans notre propos –, ce parallélisme amène à considérer que cette triplicité de prodiges animaux, donnant un signe favorable, devait avoir une signification identique pour Lavinium et pour Rome. Or, là encore, une influence de la sériation des trois fonctions indo-européennes est susceptible de rendre compte des faits. Nous avons rappelé le lien de la louve avec le dieu Mars, et donc avec la deuxième fonction, et vu que le sens le plus probable de l'intervention des oiseaux était d'ordre augural, donc renvoyait à Jupiter et à la première fonction. Quant à la truie, qu'elle se manifeste dans une opération qui mette en relief sa fécondité et le nombre de ses petits autorise à la mettre en rapport avec la troisième fonction, dont la fécondité est un trait essentiel, de même que la notion de grand nombre (qui est particulièrement mise en avant à Rome, où le titulaire du troisième niveau fonctionnel est Quirinus, le dieu des citoyens, et non une

divinité liée à la santé, l'abondance matérielle ou la fécondité). Il semble donc licite d'envisager ici une série trifonctionnelle, dont le sens serait de manifester la faveur de l'ensemble du monde divin, exprimé sur ses trois niveaux fonctionnels[152]. Elle s'exprimerait dans le schéma suivant :

Légendes liées à la fondation de Lavinium	**Tradition sur Romulus et Rémus**
La gésine de la truie aux trente porcelets indique à Énée le lieu où il doit fonder la ville	La gésine de la truie aux trente porcelets donne un signe favorable aux deux frères quand ils sont à la tête des bergers
La louve et l'aigle donnent un signe favorable au cours de la fondation de la cité	La louve et l'(les) oiseau(x) assurent la salvation des deux frères nouveau-nés lors de leur rejet dans le monde extérieur
Ordre d'apparition des fonctions : III, I et II	Ordre d'apparition des fonctions : I et II, III

D) Les bergers

Faustulus et son frère

Les bergers, nous l'avons rappelé, sont des acteurs indispensables des histoires de héros exposés. C'est auprès d'eux qu'ils passent leurs enfances, au sein du monde sauvage, après qu'ils ont été rejetés hors de la société normale. Selon la logique du schéma initiatique, ils reçoivent leur formation dans ce monde pastoral, puis le quittent pour revenir dans le monde dont ils ont été chassés, et cela en accomplissant un exploit qui marque leur réintégration. Il est donc attendu dans ce type d'histoire que Romulus et Rémus soient recueillis et élevés par le berger Faustulus, dont le nom renvoie au dieu Faunus, qui préside au monde qui va être leur cadre de vie à ce stade de leur carrière.

Nous aurons à revenir sur cette période de formation, mais nous voudrions nous arrêter pour le moment sur un point, qui n'apparaît qu'à l'état de trace dans la tradition, mais qui ouvre des perspectives comparatives importantes. Comme cela a été souligné par G. Capdeville et par nous[153], un passage de Denys d'Halicarnasse et un de Plutarque créditent le mari de Larentia d'un frère, qui aurait également exercé une activité pastorale[154]. L'auteur des

Antiquités romaines signale le fait dans une variante de la légende selon laquelle les enfants n'auraient pas été exposés après leur naissance, mais subtilisés par Numitor qui les aurait confiés à Faustulus pour qu'il prît soin d'eux et assurât leur éducation. Celui de la *Vie de Romulus* n'y fait pas allusion quand il évoque la naissance et les enfances des jumeaux, mais plus tard, à propos de la rivalité fratricide entre les deux fils de Rhéa Silvia, dans une version qui la présente comme une bagarre générale où les victimes auraient été nombreuses : Faustulus serait alors tombé ainsi que ce frère. Ces deux témoignages sont les suivants :

– Denys d'Halicarnasse, 1, 84, 3 : « Ils disent que ce Faustulus était d'origine arcadienne, descendant des compagnons d'Évandre, et qu'il habitait dans les environs du Palatin, où il s'occupait des biens d'Amulius, mais qu'il accorda à Numitor la faveur d'élever les enfants, pour obéir à l'un de ses frères du nom de Faustinus, qui était l'intendant des troupeaux de Numitor qui paissaient autour de l'Aventin. »

– Plutarque, *Vie de Romulus*, 10, 2 : « Faustulus aussi périt dans la rixe qui se produisit alors, ainsi que Plistinus son frère, qui, dit-on, l'avait aidé à élever les jumeaux. »

Le détail a pu être considéré comme un enjolivement secondaire de la tradition, d'autant plus que Denys d'Halicarnasse en fait état dans une variante qui réagit contre le caractère fabuleux (*muthôdes*) de la légende, éliminant l'exposition et l'allaitement par la louve, et que l'aspect de rixe généralisée que prend le conflit entre les deux frères chez Plutarque n'est pas non plus conforme à la présentation la plus classique. On a donc pu n'y voir qu'un effet de dédoublement des personnages, comparable à ce qu'on constate aussi bien pour Numitor et Amulius que pour les jumeaux eux-mêmes[155]. Cependant les histoires parallèles qu'on peut évoquer connaissent également un couple de frères bergers : la comparaison est de nature à suggérer que nous nous trouvons en présence d'un élément ancien, qui aura quasiment disparu de la vulgate.

En effet, la légende du fondateur de Préneste Caeculus, dont nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'apparentement à la légende romaine, faisait intervenir un groupe de frères, appelés Depidii chez Varron, Digidii chez Solin, tandis que Servius, qui les qualifiait de *diui*, précisait qu'ils étaient

deux[156]. Tous les situaient dans un univers champêtre, qu'ils soient considérés comme les frères de la mère du héros (chez Servius) ou ceux des jeunes femmes qui avaient retrouvé l'enfant (chez Varron et Solin), et le Réatin au moins les qualifiait de *pastores* et leur attribuait un rôle d'éducateurs auprès de Caeculus[157]. On ne se hasardera pas trop en estimant que la tradition sur la fondation de Préneste mettait en relation Caeculus avec un couple de frères, éventuellement considérés comme ses oncles maternels, qui étaient des bergers et avaient pourvu à son éducation dans le milieu pastoral qui était le leur, selon des modalités dont l'exemple des Brettiens, assurant la formation des jeunes Lucaniens, offrait encore un exemple dans l'Italie de l'époque historique[158].

Si on se tourne vers le cas de Servius Tullius, né comme Romulus et son frère dans la version de Promathion d'un phallus apparu dans le foyer, on relève aussi l'intervention d'un couple de bergers. Il se manifeste d'une manière étrange lors de l'assassinat de Tarquin l'Ancien par les fils d'Ancus Marcius, tel que Tite-Live ou Denys d'Halicarnasse le relatent[159] : sans que la raison apparaisse clairement, les deux meurtriers recrutés par les fils du précédent souverain, qui attirent le roi Tarquin dans un guet-apens en feignant d'avoir recours à lui pour trancher un différend, sont des pasteurs. Cette histoire artificielle a dû remplacer une version primitive du genre de ce qu'on trouve dans le récit de Promathion sur les démêlés de Romulus et de son frère avec le cruel Tarchétios, où c'était Servius Tullius, en butte aux attaques du roi Tarquin, qui le faisait ainsi disparaître et prenait sa place à la tête de Rome : ces deux bergers doivent être l'héritage d'un couple de pasteurs qui avait protégé et formé le futur roi lors de son exposition[160]. Comme le note G. Capdeville, « la qualité de bergers (était) requise par le schéma du mythe », de même que « le chiffre deux (…) de ceux qui provoquent l'avènement de Servius ». La paire d'assassins d'origine agreste du premier Tarquin est à mettre sur le même plan que les frères de la légende prénestine et que le couple Faustulus et Faustinus-Plistinus dont on entrevoit l'existence dans la tradition romaine. Ajoutons qu'au niveau de l'histoire réelle, le groupe des deux pasteurs meurtriers dont l'action a permis la montée sur le trône de Servius Tullius répond au fait que Macstarna, le futur Servius Tullius, a été le compagnon des frères Aulus et Caeles Vibenna de Vulci[161].

Ainsi il semblerait que l'existence d'un frère de Faustulus soit un détail ancien de la tradition sur Romulus, répondant à ce qu'on rencontre pour les légendes parallèles de Caeculus et de Servius Tullius. La légende du premier roi de Rome aurait elle aussi connu un couple de frères pasteurs qui auraient protégé l'enfance du *conditor* et de son jumeau, et ce rôle n'aurait pas été affecté au seul Faustulus, comme dans la forme classique du récit[162].

	Romulus et Rémus	**Caeculus**	**Servius Tullius**
Couple de "jumeaux" protecteurs	Faustulus et Faustinus-Plistinus	Frères Depidii-Digidii	– Bergers meurtriers de Tarquin l'Ancien – Aulus et Caeles Vibenna
Héros	Héros jumeaux	Héros unique	Personnage unique

Le couple des frères protecteurs et les jumeaux de troisième fonction indo-européens

Les frères Digidii-Depidii de Préneste pas plus que Faustulus et Faustinus-Plistinus ne sont des jumeaux, et encore moins les deux bergers meurtriers de Tarquin l'Ancien. Il n'empêche qu'ils apparaissent indissociables et qu'on peut les définir, en empruntant une formule de notre collègue belge A. Meurant, comme des « personnages dont la conduite se ressemble tant qu'elle fait inévitablement penser à celle d'un couple de jumeaux ». Il avait créé pour de tels couples la catégorie de « gémellité intuitive »[163]. Cette notion nous semble rendre parfaitement compte de paires comme celles que nous avons évoquées. Faustulus et son frère, Faustinus chez Denys d'Halicarnasse et Plistinus chez Plutarque, les frères de la légende prénestine, voire la paire des bergers assassins qui permettent à Servius Tullius de prendre le pouvoir à Rome peuvent être, dans ce sens étendu du terme, considérés comme des jumeaux. Romulus et Rémus, tout comme Caeculus et Servius Tullius, auraient bénéficié de la protection de jumeaux caractérisés par leur connotation pastorale.

G. Dumézil, partant du cas des Digidii-Depidii de Préneste, en avait déjà conclu que « la mythologie primitive des peuples latins connaissait un couple de frères bergers, probablement jumeaux, divins, mais vivant parmi les hommes, dont les "histoires" des origines des diverses villes ont tiré parti »[164].

Il reconnaissait là « un type homologue des Nasatya védiques », autrement dit ces jumeaux latins pourraient être considérés comme des représentants italiens de la même représentation de dieux jumeaux qui a abouti aux Aśvin-Nasatya de l'Inde ou aux Dioscures de la Grèce, type de divinité qui, par sa gémellité qui le lie à des notions comme la fécondité et l'abondance, par le fait qu'il est proche des hommes, les protège et les secourt, se range dans le domaine de la troisième fonction, à tel point que le couple des dieux jumeaux peut en apparaître comme le représentant canonique, que ce soit dans la liste des dieux du Mitanni ou dans la transposition épique des dieux en héros qu'offre la série des frères Pandava dans le *Mahabharata*[165].

Malheureusement le grand comparatiste a appliqué cette grille de lecture au couple gémellaire formé Romulus et Rémus en recourant au schéma du dioscurisme. Nous avons évoqué cette notion et noté son inadéquation à rendre compte du cas des jumeaux de la légende romaine[166]. Mais G. Dumézil avait lui-même relevé que, dans la légende prénestine, le modèle des dieux jumeaux de troisième fonction s'appliquait non au fondateur de la ville (qui n'avait pas de jumeau), mais aux bergers protecteurs et éducateurs que sont les Digidii-Depidii. Or, à partir du moment où on admet que le couple analogue formé par Faustulus et son frère peut en être rapproché pour Rome, il n'y a pas de raison que le même schéma n'ait pas joué, et donc que les figures jumelles susceptibles d'être rapprochées des dieux jumeaux indiens ou grecs ne soient pas Romulus et Rémus, mais les deux bergers qui les ont protégés et guidés dans leur formation au sein du monde pastoral.

Le cas de Faustulus et de son frère, ainsi rapprochés des dieux jumeaux connus ailleurs dans le monde indo-européen et rangés dans la catégorie de la troisième fonction, rejoint d'ailleurs une problématique plus vaste si on réfléchit à des correspondants possibles à Rome des Nasatya de l'Inde ou des Dioscures de la Grèce. Car il existe dans la religion romaine plusieurs catégories de divinités protectrices qu'on peut qualifier de jumelles, au moins dans le sens élargi de la « gémellité intuitive » dont parlait A. Meurant, et qu'il est possible de rattacher au troisième niveau du système triparti. La remarque en avait été faite par A. Dubourdieu en 1989 : dans son étude des Pénates, elle avait montré qu'on pouvait appliquer aux divinités doubles que sont souvent ces dieux l'analyse que G. Dumézil avait faite sur des couples gémellaires ou assimilables comme les Aśvin ou les Digidii-Depidii[167].

Il est en effet frappant que ces dieux protecteurs, dont le champ d'action s'étendait aussi bien au domaine privé qu'au domaine public, soient caractérisés par leur aspect double. C'était le cas pour les Pénates domestiques : comme le notait l'auteur de la *Religion romaine archaïque*, « les peintures de Pompéi distribuent le plus souvent par groupes de deux les dieux si divers qu'elles "pénatisent" » et A. Dubourdieu rappelait que le plus ancien exemple, celui de la Maison du Chirurgien, les présentait comme « deux figures indistinctes »[168]. On constate la même « gémellité » pour les Pénates publics. La description que Denys d'Halicarnasse nous a laissée des *Penates publici populi Romani* dans leur sanctuaire de la Velia montre qu'ils apparaissaient sous la forme de deux jeunes gens assis tenant des lances, selon un modèle qui est celui des Dioscures grecs. Quant à ceux qu'on reconnaît, dans la décoration de l'*Ara Pacis*, sur le relief du sacrifice d'Énée, assis à l'intérieur d'un temple qui doit être celui des Pénates de Lavinium, ils répondent au même type iconographique, issu de la représentation des jumeaux divins de la mythologie grecque[169]. On peut faire la même constatation à propos des figures analogues, et souvent mal distinguées des Pénates, que sont les Lares[170]. Eux aussi pouvaient être conçus comme des divinités jumelles et les *Lares Praestites*, gardiens de la cité comme de la maison, étaient figuré eux aussi selon le modèle des Dioscures[171]. Un denier du triumvir monétaire L. Caesius, de 120-110 av. J.-C., les montre sous la forme de deux jeunes gens assis, portant des lances et ayant entre eux, comme attribut de leur fonction, un chien assis à leurs pieds, ce qui est corroboré par les descriptions qu'Ovide et Plutarque nous font de ces Lares, que le premier qualifie de jumeaux[172].

L'emprunt à l'iconographie des Dioscures ne signifie évidemment pas que les divinités romaines leur aient été assimilées. D'ailleurs, elle n'étaient pas toujours conçues comme des entités doubles : nous avons vu que le roi Servius Tullius était parfois considéré comme le fils du *Lar familiaris*, au singulier[173]. Mais cela signifie au moins que les Romains avaient gardé l'idée que ce puissent être des divinités jumelles, avec toutes les valeurs dont cette dualité pouvait être porteuse. Sans doute, dans le refus absolu de toute mythologie qui caractérisait la mentalité religieuse des Romains, devait-il être difficile d'admettre le moindre lien de parenté entre des dieux, et donc d'acquiescer à l'idée de dieux jumeaux ou frères. C. Santi, dans un travail récent, a suggéré que ce fût là la raison principale pour laquelle les Romains, quand ils

introduisirent dans leur cité les Dioscures grecs à la suite de leur intervention salvatrice lors de la bataille du lac Régille, avaient institué le culte non des deux fils de Léda, mais d'un seul d'entre eux, Castor[174]. Il n'empêche que la référence à des entités divines jumelles, qu'on constate pour Préneste avec les frères Digidii-Depidii, a pu rester dans la conscience et se traduire par les faits de gémellité (au moins « intuitive », pour reprendre le terme de A. Meurant) que nous avons relevés.

Ainsi donc, le mythème indo-européen des dieux jumeaux, qui rend compte des Aśvin indiens ou des Dioscures grecs, semble avoir laissé des traces à Rome dans le fait qu'on se représentait comme des figures jumelles des divinités secondaires comme les Lares et les Pénates. Leur rôle de protecteurs autorise à les ranger dans le cadre de la troisième fonction : elles seraient un reflet affaibli des grandes divinités jumelles qu'on rencontre ailleurs. Et, au niveau des légendes qui nous occupent, en premier lieu celle de Romulus, on retrouverait un autre écho de cette même représentation divine dans les couples formés par Faustulus et son frère, les *diui fratres* de la tradition prénestine, voire les deux étranges pasteurs qui étaient intervenus dans l'accession au trône de Servius Tullius. C'est de cette manière également qu'il conviendrait de rendre compte des liens qui ont été relevés par T. P. Wiseman, à partir du miroir de Bolsena, puis développés par F. Coarelli, entre la légende de fondation de Rome et les Lares, notamment les *Lares Praestites*, protecteurs de Rome – dont une marque claire nous paraît être le nom de Larentia donné à la mère nourricière des jumeaux[175]. En tout cas, s'il convient de chercher dans la légende romaine un couple qui prolonge les dieux jumeaux indo-européens, il faut le situer au niveau de ces frères bergers, non de Romulus et Rémus, dont la gémellité, nous allons le voir, paraît avoir été d'un autre ordre.

---

1. Sur ce type de légende, on se reportera à Binder 1964.

2. Justin, 1, 4, 10 ; en Hérodote, 1, 108-113, la fille du roi est appelée Mandane, le pasteur (qui chez lui est un bouvier), Mitradatès ; mais le récit ne comprend ni l'exposition de l'enfant, ni son allaitement par une chienne (l'enfant est tout de suite recueilli par le bouvier et sa femme), la référence à ces épisodes ne subsistant qu'à travers le nom donné à cette femme, Spaco, dont le sens est « chienne », mais sans que la raison de cette dénomination soit précisée. Voir Binder 1964, n° 59, p. 17-28, 175.

3. La liste dressée dans Binder 1964 comporte, outre Cyrus, dix exemples : Achéménès, Feridoun, Zal, Kai Kosrav, Barsu, Darab, Ardashir, Shapur, Hormizd et Zarathustra (n° 60-69, p. 175-195).

4. Le détail (qui ne figurait pas dans le récit de Promathion) est omis dans des présentations rapides,

où il est simplement dit que les enfants furent exposés (Plutarque, *De la fortune des Romains*, 8 = 320c, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 273, Jean le Lydien, *Des mois*, 4, 150, se référant à Zopyros de Byzance, et tradition dépendant de Jean Malalas, 7, 7, p. 137, 58-68 Thurn, sur laquelle Briquel *et alii* 2018, p. 165-169).

5. Voir liste des cas dans le chapitre précédent, p. 46, n. 11.

6. Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 5, Varron, *De la langue latine*, 5, 54, Ovide, *Fastes*, 2, 389-390, Appien, 1a, 7, *Les Origines du peuple romain*, 20, 3 (= Fabius Pictor, fr. 7c Chassignet ; Vennonius semble avoir été un auteur du IIe siècle de notre ère).

7. Tite-Live, 1, 4, 4 : « Par un hasard providentiel (*diuinitus*), le Tibre, débordé, s'étalait en nappes d'eau dormante ; le lit régulier du fleuve était partout inaccessible. » Pour la conception des jumeaux, 1, 4, 2.

8. Tite-Live, 1, 1, 4.

9. Cicéron, *De la divination*, 1, 121, Tite-Live, 1, 39, 1-4 (épisode rappelé en 1, 41, 3), Denys d'Halicarnasse, 4, 2, 3-4, Valère-Maxime, 1, 6, 1 (faisant par erreur de Tanaquil l'épouse d'Ancus Marcius), Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 36, 204, Florus, 1, 6, 1, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 2, 683, *Des hommes illustres*, 7, 1-3, Zonaras, 7, 9. Version différente chez l'annaliste Valerius Antias, cité par Plutarque, *De la fortune des Romains*, 10, 323 cd (= Valerius Antias, fr. 12 Peter = fr. 13 Chassignet ; cf. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 2, 241, qui évoque le prodige d'après l'annaliste, mais sans préciser les circonstances) : le nimbe de flamme entourant la tête de Servius Tullius était apparu alors qu'il était adulte, mais pas encore roi, et dormait, accablé par le chagrin d'avoir perdu sa femme Gegania. Ensemble des données dans Capdeville 1995, p. 22-28 (considérant avec raison cet épisode comme distinct de celui du phallus surgissant du foyer).

10. Pour Ascagne, Virgile, *Énéide*, 2, 679-683, suivi par Servius, pour 2, 683, et Claudien, *Sur le IVe consulat d'Honorius*, 191-195 ; pour Marcius, Tite-Live, 25, 39, 16, Valère-Maxime, 1, 6, 2, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 2, 241 ; pour Salvidenius Rufus, Dion Cassius 48, 33, 1-3 ; pour Massinissa, Silius Italicus, 16, 115-134 ; pour Auguste, Virgile, *Énéide*, 8, 680-681 (mais prodige igné différent dans Suétone, *Vie d'Auguste*, 94, 7 : lors d'une consultation du dieu Bacchus faite par son père en Thrace pour savoir quel serait le destin de son fils, le vin offert sur l'autel prend feu, comme cela s'était produit pour Alexandre).

11. Voir plus loin, p. 367-371.

12. Dumézil 1973, p. 21-24.

13. Dumézil 1973, p. 24-27.

14. Voir plus loin, n. 20. En fait cette notion se retrouve en dehors du cadre strict des populations indo-européennes et F. Delpech en a relevé de nombreuses traditions autour de la Méditerranée (Delpech 2008, 2012a, b).

15. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 678, Mythographes du Vatican, 2, 184 (et avec une explication rationaliste, 1, 84). Comme dans le cas de Rome, les compagnons de Caeculus sont des bergers (Caton et Varron, dans scholies de Vérone à l'*Énéide*, 7, 681 [= Caton, fr. 2, 29 Chassignet]).

16. Voir plus loin, p. 212-214.

17. Caton, *Origines*, dans Scholies de Vérone, *ibid.*, Virgile, *Énéide*, 7, 680, Solin, 2, 9, Mythographes du Vatican, 1, 84, 2, 184.

18. La précision n'apparaît pas chez Virgile et Solin et le premier mythographe du Vatican (1, 84) évoque une découverte par des bergers. Sur l'hypothèse de l'identification de ces jeunes filles à des vestales, Capdeville 1995, p. 49. Le fait que l'eau soit associée au feu par la proximité topographique peut éventuellement faire songer à l'alliance des deux éléments que met en œuvre le concept du feu dans l'eau

indo-européen.

19. Mythographes du Vatican, 1, 84. Sur le feu comme source de chaleur, voir plus haut p. 70.

20. Dumézil 1973, p. 21-27 (Iran), 27-31 (Irlande), 31-34 (comparaison des deux secteurs), 39-62 (lac Albain). Cette question devait être ensuite reprise et approfondie par de nombreux chercheurs (Briquel, 2007a, p. 312, n. 49), notamment J.- L. Desnier (Desnier 1995, 1997)

21. Desnier 1995, p. 22-27, 34-38, 51-54, Desnier 1997, p. 33-45, 135-204 (en particulier p. 158-160).

22. Dans son étude de 1973, G. Dumézil n'avait envisagé que le volet négatif de cette confrontation avec le maître divin des eaux et la force ignée qu'elles portent en elles : l'ennemi des Iraniens Franrasyan était évidemment disqualifié pour la possession du *xvarənah*, Boand avait trompé son mari et il envisageait la crue du lac Albain comme liée au départ à la question des magistrats irrégulièrement élus, l'issue heureuse permise par la maîtrise de l'inondation résultant à ses yeux d'une réfection secondaire. Mais la comparaison entre le récit sur la montée des eaux du lac Albain, permettant la prise de Véies, et celui d'Hérodote (1, 189-190) relatif à la prise de Babylone par Cyrus, succédant à la confrontation entre le roi et le fleuve Gyndès, nous a permis de montrer qu'il existait une forme positive des histoires de ce type, où le personnage qualifié finissait par triompher de l'opposition initiale de l'élément liquide (Briquel 1981a). Nous retrouverons cette thématique à propos de la bataille du Forum entre Romains et Sabins (p. 285-289).

23. Voir déjà sur cette question Briquel 1980, p. 301-319.

24. Sur cette fonction du récit, Poucet 1985, p. 199-208, Poucet 2000, p. 329-369.

25. Voir *Les Origines du peuple romain*, 20, 4 (= Fabius Pictor, fr. 7c Chassignet), Varron, *De la langue latine*, 5, 54, et cité dans Festus 322 L, 5, Tite-Live, 1, 4, 5, Ovide, *Fastes*, 2, 411-412, Conon, *Narrations*, 48, 4, Plutarque, *Vie de Romulus*, 4, 1, *De la fortune des Romains*, 8 = 320c (cf. *Questions romaines*, 57 = 248c) ; dans le même sens, courtes allusions de Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 90, Paul Festus, 333 L. Pour Denys d'Halicarnasse en revanche, la nacelle s'était échouée contre une pierre (1, 79, 5).

26. Eliade 1970, p. 259-261. Pour le figuier Ruminal, déjà Lejay 1912, p. 21-24 (p. 22-23 : « le figuier ruminal paraît contenir l'âme même de Rome ») ; cf. Carcopino 1925, p. 26. Un passage mutilé de Festus sur la *ficus Nauia* (170 L) semble avoir précisé que Rome serait libre tant que ce figuier resterait intact. Pour d'autres exemples de la thématique en Italie, on songera, outre au rameau d'or de Nemi dont l'arrachage annonçait la victoire du prétendant contre l'ancien roi du sanctuaire, à la biche de Capoue (Heurgon 1942, p. 323-326).

27. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 15, 77, Tacite, *Annales*, 13, 58.

28. Voir références p. 81, n. 25. Conon, *Narrations*, 48, relate en 3-4 l'histoire en évoquant le figuier du bord du Tibre, mais, en conclusion du récit, en 8, avance comme témoignage celui du Comitium. Ce dernier pouvait être distingué de l'arbre du Lupercal en tant que figuier d'Attus Navius, *ficus Nauia* (évoqué dans la notice mutilée de Festus 168-170 L).

29. Sur la légende du personnage (dont on racontait qu'il s'était opposé victorieusement à la volonté du roi Tarquin l'Ancien de doubler le nombre des centuries de cavalerie par le miracle de la pierre coupée en deux par un rasoir), Briquel 2005.

30. L'importance du dédoublement de certains lieux de l'*Vrbs* à signification politique ou religieuse a été soulignée dans Coarelli 1981, 1985, p. 29-38, 87-90, Coarelli 2012, p. 185-189. Voir, outre nos remarques dans Hinard 2000, p. 74-76, Grandazzi 1993, p. 526-530, M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 311-315.

31. Tite-Live et Ovide paraissent se référer à un arbre existant de leur temps (le second mentionnant cependant des restes, *uestigia*), tandis que Servius dit « Le figuier Ruminal… fut où se trouve maintenant le Lupercal dans la zone du cirque ». C'est à la localisation près du Lupercal que se rapporte l'érection du groupe des enfants et de la louve par les frères Ogulnii, qui est dite avoir été faite *ad ficum Ruminalem*

(Tite-Live, 10, 23, 11-13 ; Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 8, n'évoque pas de figuier dans sa description des lieux). Pour la discussion sur la question de l'antériorité de l'une ou l'autre des deux localisations, Briquel 1980, p. 302-303.

32. Mais sur ce point, avis différent de Wiseman 1995, 1999 ; voir p. 19, n. 41. L'arbre apparaît sur ce document sous la forme d'un tronc dépourvu de feuillage.

33. Voir respectivement Dulière 1979, p. 67-70, fig. 176-180, Dardenay 2010, p. 56, fig. 12, et Dulière 1979, p. 75-80, fig. 34, Dardenay 2010, p. 20, fig. V.

34. Trumpf 1958, p. 134-140. Sur les notions de centre du monde et d'axe du monde, Eliade 1970, p. 255, 316-322,

35. Voir plus loin, p. 105-106.

36. A. Piganiol avait insisté sur les liens entre le Lupercal et les Enfers (Piganiol 1916, p. 125-127, Piganiol 1925, p. 1-3) ; dans le même sens, Alföldi 1974, p. 98 (et pour la relation entre le dieu Faunus et les luperques avec le monde des morts, Holleman 1974, p. 91-93, 100-103).

37. Les textes qui mettent en relief l'importance du figuier pour la cité (Pline, Tacite) se réfèrent à l'arbre du Forum. Cet arbre, placé au centre politique de la cité, pouvait assumer ce rôle à l'époque historique, plus que celui du Lupercal, situé en position marginale.

38. G. Binder rappelle que le figuier tenait une certaine place dans les traditions sur Cyrus et Mithra, comme ayant fourni nourriture et vêtement aux hommes d'autrefois (Binder 1960, p. 81). Mais dans la légende romaine le figuier est spécifiquement lié à l'allaitement.

39. Nous traduisons ainsi littéralement le fr. 28, cité par Charisius, 128 K, *fici dulciferae lactantes ubere toto*.

40. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 15, 82 et 69.

41. Varron, selon Festus 332 L (complété par Paul 333 L), évoquant le nom de la mamelle *rumis* (cf. *De l'agriculture*, 2, 11, 5, sans référence à la légende) ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 4, 1, *Questions romaines*, 57 = 278c), évoquant la forme *ruma* (cf. Augustin, *Cité de Dieu*, 4, 11, sans référence à la légende). Festus, 326 L, signale l'explication, absurde à ses yeux, mais qu'il avait trouvée chez certains auteurs, selon laquelle le nom de Romulus venait de *ruma*, à cause de son allaitement par la louve.

42. Tite-Live, 1, 4, 5, et Ovide, *Fastes*, 2, 411-412, considèrent que le nom du figuier avait d'abord été celui de « figuier Romulaire » (*Romularis ficus* pour le premier, *Romula ficus* pour le second), à partir du nom de Romulus, et qu'ensuite ce nom avait été altéré en Ruminal (*Rumina ficus* chez Ovide). Cette explication figure dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 4, 1, comme alternative à celle par le nom de la mamelle.

43. Plutarque, *Vie de Romulus*, 4, 1, *Questions romaines*, 57 = 278d, Augustin, *Cité de Dieu*, 4, 11 (cf. 7, 11, avec allusion aussi à un Jupiter Ruminus).

44. Varron, *De l'agriculture*, 2, 11, 5, Plutarque, *Questions romaines*, 57, Nonius, 248 L.

45. Dans ce sens, Carcopino 1925, p. 25-26.

46. Une explication de la déesse Rumina et du figuier Ruminal, étendue également à l'ancien nom du Tibre Rumon, signalé dans Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 63, a été avancée par les Modernes : ces noms seraient des survivances du nom étrusque de Rome, reconnaissable à son vocalisme en [u] et non en [o] puisque la langue étrusque ignore le [o] (Wisssowa 1912, p. 242, Latte 1969, p. 111, Dumézil 1966, p. 187 = Dumézil 1974, p. 193). Mais on peut préférer conserver l'explication des Anciens (dans ce sens Radke 1965, p. 274).

47. Plutarque, *Vie de Romulus*, 4, 1, Festus, 322 L, *Les Origines du peuple romain*, 20, 4.

48. Sur la logique initiatique de cette étape de la vie de Romulus, voir plus haut, p. 44-48.

49. Varron, *De l'agriculture*, 2, 11, 5.

50. Ovide, *Fastes*, 4, 741-747. Nous retrouverons la déesse Palès à l'occasion de la fondation de Rome,

dont la date en était traditionnellement située lors des Parilies. Voir p. 229-232.

51. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 14, 88. Sur les offrandes de lait, Prescendi 2004.

52. Il était cependant inévitable que certains auteurs introduisent dès ce moment l'idée d'une différenciation entre les deux frères. Ainsi, dans les *Fastes*, Ovide fait dire par les serviteurs qui portent les enfants au Tibre que l'un – bien sûr Romulus – manifeste plus de vigueur que l'autre (2, 395-396).

53. Nous nous bornerons à citer la légende biblique sur le bâton d'Aaron, qui, seul parmi les douze correspondant aux douze tribus d'Israël, fleurit (*Nombres*, 17, 16-28).

54. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 3, 46. Virgile relate l'épisode de Polydore en 3, 16-68.

55. La formulation de Servius suppose que Romulus se trouve sur l'Aventin et non sur le Palatin, contrairement à la localisation habituelle qui le place sur le Palatin, et Rémus sur l'Aventin. Mais chez Ennius déjà Romulus était placé sur l'Aventin (*Annales*, fr. 79 Vahlen, cité dans Augustin, *Cité de Dieu*, 1, 48, 107). Sur la localisation du fondateur dans l'épisode et les autres éléments variables qu'on rencontre dans le récit de la prise d'auspices, on verra le commode tableau donné dans Carandini 2006a, p. 390, avec commentaire de P. Carafa, p. 389-401.

56. Ovide, *Métamorphoses*, 15, 560-564, Plutarque, *Vie de Romulus*, 20, 6.

57. Lactantius Placidus, *Narrationes fabularum*, 15, 48 (= *Mythographi Latini*, 894).

58. Bayet 1935, p. 53.

59. Varron, cité dans le Deutéro-Servius, commentaire à l'*Énéide*, 9, 52 (voir Bayet 1935, p. 51).

60. Cet exemple (Diodore de Sicile, 17, 17, 2) est rappelé par M. T. D'Alessio, qui reprend l'explication de J. Bayet (dans Carandini 2006a, p. 418-419).

61. Données dans La Rocca 1993.

62. Sur cette notion, Rüpke 1990, Mantovani 1990, Loreto 2001, Rampazzo 2012.

63. Voir Bayet 1935, p. 30-38, sur le fait que l'épithète *sanguineam* accolée au nom de la lance, *hastam*, dans la description du rite du fétial faite par Tite-Live en 1, 32, 1, est à comprendre au sens de « en bois de cornouiller sanguin » et non de « ensanglantée »

64. Tite-Live, 1, 32, 12.

65. Bayet 1953, p. 51.

66. *Hymne homérique à Hermès*, 460, Xénophon, *Cyropédie*, 7, 1, 2, *Helléniques*, 3, 4, 14, Virgile, *Géorgiques*, 2, 447-448, Ovide, *Héroïdes*, 4, 83.

67. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 16, 228.

68. Sur l'importance du frêne pour la mythologie guerrière, Vernant 1960, p. 25-27.

69. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 16, 105, parlant de son bois « spongieux et inutile ».

70. Plutarque, *Vie de Romulus*, 20, 7. L'arbre devait cependant disparaître sous le règne de Caligula, à la suite de travaux entrepris par le prince qui en avaient coupé les racines (20, 8).

71. La variété mâle entrait dans la catégorie des *arbores felices*, la variété femelle dans celle des *arbores infelices* (Macrobe, *Saturnales*, 3, 20, 3). Mais cette distinction (sur laquelle on verra André 1964, Guittard 1990) n'implique pas un symbolisme différent pour les deux espèces (Bayet 1935, p. 41-44).

72. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 15, 109. En revanche l'affirmation selon laquelle la sève du cornouiller serait rouge et par là évoquerait le sang (Bayet 1935, p. 39) est inexacte. Cette sève, particulièrement visqueuse et qui rappelle le latex, est blanchâtre et le passage de Pline (15, 109) cité à l'appui ne parle que du suc du fruit, non de la sève de l'arbre.

73. Voir Briquel 1980, p. 320-346. Nous traiterons de cette guerre plus loin (p. 324-326).

74. Tite-Live, 1, 10, 3.

75. Denys d'Halicarnasse, 2, 34, 4.

76. Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 4-6. Le détail du chêne porté par le chef romain qui va consacrer les dépouilles opimes à Jupiter Férétrien se retrouve pour la consécration effectuée par Marcellus après sa

victoire sur le Gaulois Viridomar à Clastidium (Plutarque, *Vie de Marcellus*, 8, 2). L'épisode de la vie du fondateur, tel que l'auteur grec le présente, a été modelé sur ce qui s'est passé en 222 av. J.-C. (Harriet 2000).

77. Sur la question, Picard 1957, p. 16-24. Le nom du trophée, *tropaeum* en latin, est d'origine grecque et, selon Florus, les premiers chefs romains à avoir érigé des trophées avaient été Domitius Ahenobarbus et Fabius Maximus après leur victoire sur les Allobroges en 121 av. J.-C. (3, 3 ; mais en 2, 4, l'auteur évoquait l'érection par Flaminius en 222 av. J.-C. d'un trophée à Jupiter avec les torques d'or de Gaulois vaincus).

78. Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 7 (critiquant Denys d'Halicarnasse, 2, 34, 2) et 8 (référence à Tarquin l'Ancien et à Valerius Publicola), *Vie de Publicola*, 9, 9 (référence à Valerius Publicola).

79. Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 8, avec remarques dans Picard 1957, p. 124.

80. Voir en particulier la peinture de Pompéi reproduite dans Picard 1957, pl. III, Dardenay 2010, p. 19, pl. III (avec remarques, p. 93, 122). Sur le forum d'Auguste et son décor de statues, en dernier lieu Kockel 1995, Spannagel 1999, Geiger 2008.

81. Nous aurons à revenir sur la caractérisation de cette victoire de Romulus, avec le triomphe et le dépôt de dépouilles opimes qui la concluent, p. 321-326.

82. Mais sur la valeur primitive de la notion de dépouilles opimes, d'après une loi de Numa Pompilius citée dans Festus, 302 L, voir plus loin, p. 324-325. Sur la question, Dumézil 1966, p. 171-173 = Dumézil 1974, p. 178-180.

83. Tite-Live, 1, 10, 4.

84. Virgile, *Géorgiques*, 3, 332, *Énéide*, 3, 680-681 ; Servius, commentaire à *Bucoliques*, 1, 17.

85. Plutarque, *Vie de Coriolan*, 3, 3, *Questions romaines*, 92 = 286a ; scholie à Lucain, *Pharsale*, 1, 136.

86. C'est ce que M. Meulder relève dans Meulder 2000, p. 763. On verra aussi Guillaume-Coirier 1992, où d'autres espèces végétales que les arbres sont évoquées.

87. M. Meulder évoquait un micocoulier et un cyprès, signalés par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 26, 236 ; mais le rapport entre Romulus et ces deux arbres reste assez évanescent ; pour le premier, une relation directe avec le premier roi n'est pas vraiment posée, mais au plus suggérée par la localisation de l'arbre près du Volcanal (l'auteur rapporte, d'après Masurius, qu' « un autre micocoulier, dans le Volcanal que Romulus fonda après sa victoire, à partir de la dîme du butin, est considéré comme ayant le même âge que la ville »). La mention d'un cyprès aussi ancien que Rome qui vient ensuite (sans être référée à Masurius), arbre qui aurait disparu au temps de Néron, est dépourvue de toute référence au premier roi.

88. C'est le cas des deux myrtes qui poussaient près du temple de Quirinus (dont l'identification avec Romulus est précisée dans le texte) ; Pline l'Ancien racontait que l'un représentait le patriciat, l'autre la plèbe, et que leur état reflétait la situation respective des deux ordres (15, 120-121). Mais ces myrtes ne sont jamais évoqués dans les récits sur la vie du premier roi. Sur la question, Richard 1986.

89. Même si on peut estimer que sa formation reste encore incomplète, puisque l'épisode se situe avant la guerre romano-sabine et la réunion des compagnons de Romulus et de leurs anciens adversaires sabins, qui parachèvera le processus. Voir plus loin, p. 232-241.

90. Garcia Quintela 2007, p. 19-23, 96-97.

91. Voir plus haut, p. 35-37.

92. Voir Briquel 1976a et plus loin, p. 240-249.

93. Sur ce point, voir déjà plus haut, p. 30 avec n. 80.

94. Voir sur cette question déjà Briquel 1976b.

95. Nous ne reprendrons pas ici les interprétations rationalistes de la légende, selon laquelle elle serait née du métier de prostituée, et donc de *lupa*, exercé par la femme de Faustulus, Larentia. Voir p. 12.

96. Attestations littéraires dans Carandini 2006, p. 66-77, avec vingt-sept textes où l'allaitement par la

louve est évoqué (le n° 4, Varron, *De l'agriculture*, 2, 11, 5, relatif à la déesse Rumina, ne mentionne pas l'épisode) ; un seul texte, le n° 29, très tardif puisqu'on l'attribue aux XI-XIII[e] siècles, substitue à la louve un autre animal, une lionne (Pseudo-Isidore, *Histoire*, 3) ; pour les monuments figurés, Dulière 1979, Dardenay 2010, en particulier p. 35-41, 57-58, 78-79, 82-86, 93-100, 199-212.

97. Promathion, dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 2, 7, Ovide, *Fastes*, 3, 37-38, 554, Plutarque, *Vie de Romulus*, 4, 2, *De la fortune des Romains*, 8 = 320d, *Questions romaines*, 21 = 268e, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 273, *Les Origines du peuple romain*, 20, 4, Zonaras, 7, 1.

98. L'espèce à laquelle correspond le mot latin *parra* (et son correspondant ombrien *parfa*) reste indéterminable et les identifications les plus diverses ont été proposées (mésange, orfraie, geai, hibou) ; le rapprochement avec une base **sper-* qui se retrouve dans des noms d'oiseaux dans l'aire indo-européenne ne permet pas de déterminer de quel volatile il s'agit étant donné de la multiplicité des espèces pour lesquelles elle a été utilisée (moineau pour le grec *sporgilos*, le gotique *sparwa*, l'anglais *sparrow*, étourneau pour le grec *psar*, épervier pour les formes romanes et l'allemand *Sperber*). Voir Ernout, Meillet 1959, p. 485.

99. Respectivement en 1, 4, 6 et 1, 79, 6 (dans une présentation globalement référée à Fabius Pictor = fr. 5a, b Peter = fr. 7a, b Chassignet, Cincius Alimentus = fr. 3 Peter = fr. 5 Chassignet, Caton, Calpurnius Piso Frugi = fr. 3 Peter = fr. 5 Chassignet) ; la louve est seule évoquée également dans Fabius Pictor et Vennonius, dans *Les Origines du peuple romain*, 20, 3 (= Fabius Pictor, fr. 7c Chassignet), Ennius, *Annales*, 1, fr. 41 Skutsch, dans Nonius, 834 L (cité à propos du nom de la louve, qui était donné sous la forme *lupus femina*), Varron, dans Festus, 332 L, Cicéron, *De la république*, 2, 4, Virgile, *Énéide*, 8, 630-634, Ovide, *Fastes*, 2, 413-422, Strabon, 5, 3, 2 (229), Hygin, *Fables*, 252, 2, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 15, 77, Plutarque, *Questions romaines*, 57 = 278c, Aristide de Milet, cité dans *Parallèles mineurs*, 36 = 315a, Appien, 1a, 7, Justin, 43, 2, 5, *Des hommes illustres*, 1, 3, Augustin, *Cité de Dieu*, 18, 21, Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, 2, 119, *Anthologie palatine*, 3, 19, 3-4.

100. Tite-Live fait dire à un soldat romain, interprétant le signe : « La fuite et le massacre sont allés du côté où vous voyez morte la bête consacrée à Diane. Ici le loup consacré à Mars, victorieux, indemne et sans blessure, nous a rappelé que nous sommes, nous et notre fondateur, descendants de Mars » (10, 27, 9). Sur le prodige, dont le sens a été inversé dans Bayet 1962, Dumézil 1969a, p. 179-192.

101. Augustin, *Cité de Dieu*, 18, 21.

102. Dumézil 1966, p. 211, 237, 243 = Dumézil 1974, p. 218, 247, 253. Les aspects agraires attribués à ce dieu dans Harris 1916 ne peuvent être retenus.

103. Strabon, 5, 4, 2 (240), Festus (Paul), 235 L, scholie à Isidore de Séville, *Étymologies*, 12, 7, 47.

104. Varron, cité dans Denys d'Halicarnasse, 1, 14, 7.

105. Tables Eugubines, 5b, 9, 14-15.

106. Ovide, *Fastes*, 3, 37, Plutarque, *De la fortune des Romains*, 8, *Les Origines du peuple romain*, 20, 4, Plutarque, *Questions romaines*, 21.

107. Ovide, *Fastes*, 3, 54, Plutarque, *Vie de Romulus*, 4, 2, *De la fortune des Romains*, 8, *Les Origines du peuple romain*, 20, 4, Zonaras, 7, 1

108. Promathion, dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 2, 7.

109. On ne peut pas définir l'épisode comme « Les jumeaux nourris par la louve et le pic » (Capdeville 1995, p. 64, n. 6, Carandini 2006a, p. 318), étant donné que le pic n'est pas toujours présent).

110. Dulière 1979, n° 145, p. 57, fig. 129, Carandini 2006, fig. 11,

111. Dulière 1979, n° 111, p. 44, fig. 109.

112. Dulière 1979, n° 36, p. 18-19, fig. 98, Dardenay 2010, p. 148, fig. 66.

113. Dulière 1979, M 9, p. 78, fig. 35, Dardenay 2010, p. 58, fig. 14. Le modèle fut repris par Titus pour

un *aureus* (Dulière 1979, M 18, p. 80-81, fig. 36, Dardenay 2010, p. 112, fig. 42).

114. Dulière 1979, M 8, p. 77-78, fig. 34, Dardenay 2010, p. 19, 5.

115. Dulière 1979, M 6, p. 77, fig. 30 ; Alföldi 1965, p. 277 ; on préférera cette interprétation à celle de Sydenham 1952, p. 9, n° 95, estimant qu'il s'agit d'une fleur. Explication différente dans Martin 1986b, p. 56 : l'aigle tenant une grappe de raisin se référerait à la réclamation posée par Mézence sur le vin du Latium.

116. Dulière 1979, n° 171-175, p. 64-65, Dardenay 2010, p. 56, fig. 12.

117. Dulière 1979, F 1, p. 100, fig. 321 (considérant la pièce comme un faux), Dardenay 2010, p. 34, Carandini 2006a, fig. 3. Sur l'interprétation différente de Wiseman 1995, 1999, voir p. 19, n. 41.

118. Nous ne pensons pas qu'on puisse expliquer la présence du couple pic/*parra* par le fait que ces oiseaux sont liés respectivement à Mars et à Vesta (Nonius, 835 L : *est parra Vestae, picus Martis*) et renverraient respectivement au père et à la mère des jumeaux, le dieu de la guerre et la prêtresse de la déesse du foyer (M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 320-321). Mais, outre qu'on comprendrait mal la variabilité des espèces d'oiseaux impliquées dans l'épisode, la présence dans la légende de Mars comme père des enfants nous paraît résulter d'une altération de sa forme primitive.

119. Plaute, *Asinaria*, 259-261 : « Augures pris, présages consultés, toute direction est permise par les oiseaux. Pic et corneille à gauche, corbeau et *parra* à droite nous encouragent de concert. » Voir Brind'amour 1975.

120. Voir Tables eugubines, VIa 1, 3, 4, 16, 17 (*parfa* et *curna* à droite, *peiqu* et *peica* à gauche) ; observation d'une *parfa* isolément en Ib 13.

121. Festus 214 L ; le passage est mutilé, mais la mention du *picus* (avec sa double qualification de *Martius* et de *Feronius*, sur laquelle on verra Dumézil 1966, p. 405 = Dumézil 1974, p. 418) et de la *parra* comme appartenant aux deux catégories est certaine.

122. Sur ces deux catégories distinguées par les augures, Cicéron, *De la nature des dieux*, 2, 160 ; exemple de présage rendu par le chant du rossignol dans Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 10, 82. 4 L 214 L. Liste des *alites* dans Paul et Festus, 4 L, 214 L (*buteo, sanqualis, immusulus, aquila, uolturius* : buse, orfraie, roitelet ou ossifrage, vautour, aigle), des *oscines* dans Festus, 214 L (*coruus, cornix, noctua, pica* : corbeau, corneille, chouette, pie).

123. Notre ignorance de ce qu'était la *parra* fait que nous ne pouvons pas déterminer si nous sommes en présence d'un couple pic/*parra* dans le cas des médaillons de la céramique de Calès où l'oiseau de droite est figuré avec un bec plus fort, ce qui peut faire penser au pic.

124. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 10, 40.

125. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 190, Augustin, *Cité de Dieu*, 18, 15.

126. Servius, *l. c.*, Isidore de Séville, *Étymologies*, 12, 7, 47.

127. Virgile, *Énéide*, 7, 187-191, Ovide, *Métamorphoses*, 14, 341-396, Silius Italicus, 8, 440-442, Plutarque, *Questions romaines*, 21 = 268f, Servius, *l. c.* ; sans doute également passage mutilé dans Festus, 228 L. Sur le roi du Latium Picus, Brelich 1955, p. 52-57 = Brelich 1975, p. 61-65.

128. On ne trouve pas à Rome l'équivalent de l'oracle rendu chez les Sabins à Tiora Matiena par un oiseau pic, oracle qui est rapporté nommément au dieu de la guerre (Denys d'Halicarnasse, 1, 14, 7, d'après Varron).

129. Cicéron, *Des lois*, 2, 20 ; cf. *Philippiques*, 13, 5, 12 (« interprètes et messagers de Jupiter très bon très grand »). Sur la position de Cicéron en tant qu'augure, Guillaumont 1984.

130. Cette valeur est présente même dans la variante, qui pour nous témoigne de l'état primitif de la tradition, transmise par Promathion, où le dieu de la guerre n'était pas le père des jumeaux, et ne pouvait donc pas se voir attribuer le souci de sauver sa progéniture.

131. Voir plus haut, p. 73-81.

132. Denys d'Halicarnasse, 1, 59, 4. Voir Martin 1986b.

133. Reproduction de la monnaie dans Alföldi 1974, pl. 7, 9-12, Dulière 1979, M 12, p. 79, fig. 58, et Martin 1986b.

134. Cela a été très justement noté dans Alföldi 1965, p. 278 ; nous avons développé les conséquences de l'intuition du savant hongrois dans Briquel 2015.

135. Nous n'aborderons pas la question de savoir si la légende romaine a été inspirée par la légende lavinate (opinion de A. Alföldi) ou si (thèse à laquelle iraient nos préférences) on a affaire à deux développements parallèles à partir de thèmes répandus dans l'Italie de l'époque. Sur le renard, qui n'est pas représenté sur les monnaies et a des chances de ne pas l'avoir été sur le groupe statuaire du forum de Lavinium, Martin 1986b, p. 43-45 (défendant une identification avec les « rouges » que sont les Rutules d'Ardée, mais estimant probable, p. 52, une réinterprétation ultérieure en fonction des Volsques).

136. Cicéron, *Marius*, dans *De la divination*, 1, 106 ; pour d'autres expressions de la même idée, Virgile, *Énéide*, 5, 254-255 (« oiseau porte-arme de Jupiter »), Horace, *Odes*, 4, 4, 1 (« oiseau de la foudre [de Jupiter] »), Apulée, 6, 15, 1 (« oiseau royal de Jupiter suprême »). Le lien entre le volatile et le dieu se traduisait également par la croyance qu'il n'était jamais frappé par la foudre (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 2, 146).

137. Nous aurons à revenir sur l'épisode lavinate et sur la place que tient le feu dans le déroulement de la fondation de la cité (p. 232).

138. Alföldi 1965, p. 271-278. À l'origine, les trente peuples latins étant les *populi Albenses* selon l'antique appellation conservée par Pline (3, 68), le symbole a dû être imaginé au départ en relation avec Albe, mais Lavinium, se posant comme métropole des Latins, a dû se l'attribuer. Sur les localisations de la légende, aussi Carandini 1997, p. 200, n. 57, 302, n. 84.

139. Fabius Pictor, fr. 4 Peter = fr. 5 Chassignet, dans Diodore de Sicile, 7, 5, 4-5 et 6. Sur le prodige et ses attestations dans la littérature, Ehlers 1949.

140. Lycophron, 1253-1260 ; sur le fait que la présentation de Lycophron dépend de Lycos de Rhégion plutôt que de Timée de Tauroménion, Amiotti 1982.

141. Outre Fabius Pictor, Caton, cité dans *Les Origines du peuple romain*, 12, 5 (= Caton, *Origines*, fr. 1, 14b Chassignet), Denys d'Halicarnasse, 1, 56, 4-5, 66, 1, Varron, *De la langue latine*, 5, 144, *De l'agriculture*, 2, 4, 18

142. Dans ce sens Caton, Denys d'Halicarnasse, Varron, *l. c.* Virgile, dans l'*Énéide*, situe le prodige à l'embouchure du Tibre (8, 42-48), et on sait l'importance que J. Carcopino a attribuée à cette localisation dans Carcopino 1919. Fabius Pictor (suivi par Dion Cassius, cité par Tzetzès, scholie à Lycophron, 1232) situait le prodige sur le site de la future Albe : la bête, pleine de ses trente petits, se serait enfuie alors qu'Énée allait la sacrifier, aurait parcouru la distance séparant la côte des monts Albains, gravi la montagne et mis bas à Albe. Il est inutile de souligner l'absurdité de cette version.

143. Lycophron, 1259-1260 ; au v. 1256, il indique que la bête était de couleur noire, ce qui peut s'expliquer soit par la teinte du bronze du groupe statuaire, soit par une volonté de réagir contre la version albaine de la légende, qui supposait que la truie ait été blanche.

144. Varron, *De l'agriculture*, 2, 4, 18.

145. Cassius Hemina, fr.11 Peter = fr. 14 Chassignet, dans Diomède, I, p. 384 K.

146. Wiseman 1995, 1999, p. 5 ; cf. aussi Richard 1992, pour qui Cassius Hemina, réagissant contre le scandale du fratricide, aurait défendu l'idée d'un règne commun des deux jumeaux (en part. p. 149-150) ; dans le sens envisagé ici, P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 380-383.

147. La forme avec [u] figure en Nonius Marcellus, p. 164 L (sans mention des jumeaux).

148. Boehm 1924, c. 818. Sur les *suggrundaria*, Fulgence, *Expositio sermonum antiquorum*, p. 113 Helm.

149. Sur ce rapprochement, Schilling 1976 (mais l'auteur récuse l'explication par les *suggrundaria*).

150. Les trente porcelets renvoient également aux trente curies de l'organisation interne de la cité (Palmer 1970, p. 9-10, 81, n. 2). Mais le fait que le même prodige se retrouve pour Albe et Lavinium montre que le sens essentiel était l'hégémonie sur les trente peuples latins.

151. Sur le rôle d'animal guide qui est ici attribué à la truie, Vian 1963, p. 77-80.

152. Ce type de protection serait différent pour les jumeaux romains de celui qui aurait été exprimé par le gonflement providentiel des eaux du Tibre, si on y reconnaît, comme nous l'avons proposé, une manifestation du dieu masculin du feu, père des enfants. Les divinités qui sont à l'œuvre dans les prodiges animaux n'ont pas de lien généalogique avec Romulus et Rémus (puisque ceux-ci n'étaient vraisemblablement pas à l'origine considérés comme les fils de Mars) et par conséquent leur rôle est d'un autre ordre, plus général.

153. Capdeville 1995, p. 52, n. 45, 95, Briquel 1992.

154. Le frère de Faustulus porte un nom différent chez les deux auteurs : Faustinus chez Denys d'Halicarnasse, Plistinus chez Plutarque. Faustinus, formé comme Faustulus à partir de la base du nom du dieu Faunus avec un suffixe différent (*-inus* et non *-ulus*), est évidemment plus satisfaisant pour ce couple de frères, mais on ne peut garantir que la forme *Pleistino*s de la *Vie de Romulus* résulte d'une altération d'un *Faustinos* primitif. Voir C. Ampolo, dans Ampolo, Manfredini 1988, p. 297. Explication différente de Plistinus dans Wiseman 1995, 1999, p. 133 : le nom serait en relation avec *pleistoi*, nombreux, et symboliserait le peuple de Rome.

155. M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 326.

156. Varron, dans scholie de Vérone à l'*Énéide*, 7, 681, Solin, 2, 9, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 678. Sur la légende de Caeculus, voir plus haut, p. 57-59.

157. Un des mythographes du Vatican parlait de *pastores* qui avaient recueilli puis élevé l'enfant, mais sans préciser ni leur nom, ni leur nombre (1, 84).

158. Sur la question, Napoli 1966, Mele 1995.

159. Tite-Live, 1, 40, 5-7, Denys d'Halicarnasse, 3, 73, 2-3.

160. Voir plus haut, p. 52-54 ; nous avons étudié cette question dans Briquel 2008c. Dans le même sens déjà Capdeville 1995, p. 36-38.

161. Sur les données historiques, voir p. 51, avec n. 24.

162. Le passage de Denys d'Halicarnasse laisse entendre l'existence de plusieurs frères de Faustulus ; mais on n'en a nulle trace et les parallèles portent sur des groupes de deux frères.

163. Voir Meurant 2000a, p. 202-204, 261-263 ; cette « gémellité intuitive » avait été dégagée à partir du cas des Paliques siciliens, que rien ne différencie alors qu'ils ne sont jamais qualifiés de jumeaux (Meurant 1998). L'auteur définit ainsi cette para-gémellité : « Il existe des paires de jumeaux dont les textes ne disent pas expressément qu'ils le sont. Leur gémellité, alors déduite des traits qu'ils partagent avec des couples de jumeaux dûment présentés comme tels, peut être qualifiée d'intuitive. »

164. Dumézil 1966, p. 253 = Dumézil 1974, p. 264.

165. Dumézil 1977, p. 24-26, Dumézil 1968, p. 53-102 (et déjà Wikander 1947).

166. Voir plus haut, p. 31-35.

167. Dubourdieu 1979, p. 117-119, se référant à Dumézil 1966, p. 252-253 (= Dumézil 1974, p. 263-264) et définissant ces figures divines comme des « dieux de troisième fonction, c'est-à-dire ceux qui assurent le bien-être matériel ». Pour les liens avec la gémellité de ces divinités, voir aussi Dasen 2005, p. 137-138.

168. Dumézil 1966, p. 348 (= Dumézil 1974, p. 360), Dubourdieu 1979, p. 117-118.

169. Dubourdieu, p. 419-426. Voir aussi Peyre 1962, pour les monnaies au type des Dioscures portant l'inscription *D(i) P(enates) P(ublici)*.

170. Sur les Lares et les Pénates, Wissowa 1893-1897, 1897-1909, 1912, p. 165-166, Piccaluga 1961,

Dubourdieu 1989, p. 101-110. Comme l'a souligné G. Wissowa, les Pénates, dont le nom renvoie à *penus*, garde-manger, sont liés à la maison et veillent sur ses habitants, tandis que les Pénates sont liés à des lieux, qui peuvent être extérieurs. Ils étaient cependant souvent confondus (p. ex. Tertullien, *Aux nations*, 1, 10, 76).

171. Commentant les deniers de L. Caesius, G. Wissowa relevait la parenté des *Lares Praestites* et des *Dei Penates publici* (Wissowa 1894-1897, c. 1872). Reproduction dans Wissowa 1894-1897, *l. c.*, et Alföldi 1974, pl. 11.

172. Ovide, *Fastes*, 5, 129-144 (v. 143-144 : « Je cherchais les statues de ces dieux jumeaux, ruinées à la longue par les années »), Plutarque, *Questions romaines*, 51 = 276f-278a.

173. Voir plus haut, p. 56.

174. Santi 2017.

175. Wiseman 1995, 1999, Coarelli 2003 ; sur les vues de notre collègue britannique, voir plus haut, p. 15-16, n. 25.

Chapitre III

Les années de formation : une différenciation progressive[1]

A) La vie des jumeaux parmi les bergers

Le monde de Faustulus et d'Acca Larentia

Une fois sauvés de la mort par la crue inattendue du Tibre puis l'intervention miraculeuse de la louve, Romulus et Rémus sont recueillis par le berger Faustulus. Ils vont dès lors vivre la période de leurs enfances, en dehors de la cité d'où ils ont été rejetés, au sein d'un monde pastoral où leur formation sera assurée[2]. Nous avons déjà rappelé qu'on se trouve en présence, pour les jumeaux de la légende romaine comme pour de très nombreux autres personnages, d'une séquence courante dans la carrière d'un héros, qui débute par son exposition puis l'éducation qu'il reçoit auprès d'individus en marge de la société normale, dans un univers encore vierge et sauvage, non touché par la civilisation. On a affaire à un schéma initiatique classique, dramatisant ce qui, dans les sociétés dites primitives mais aussi dans le monde grec, ou en Italie dans un cas comme celui des Lucaniens, était une règle de fonctionnement normale de la société, permettant l'intégration des jeunes gens dans le groupe des adultes, devenus ainsi des membres à part entière du groupe social. Pour Rome ou les autres cités latines, aussi loin qu'on remonte dans le temps, nous n'avons aucune trace que de telles procédures aient été en usage[3]. Mais la légende de Romulus, au même titre que celle de Caeculus à Préneste, montre qu'à défaut de correspondre encore à un mode de fonctionnement normal de la société, ces catégories relevant d'antiques procédures initiatiques continuaient à structurer la manière dont on se représentait les débuts de la vie d'un héros. Nous nous bornerons à souligner

quelques points du récit concernant cette période de la vie de Romulus, qu'il mène en association avec son frère Romulus.

Tout d'abord, il n'est bien évidemment pas indifférent que celui qui recueille les nouveau-nés porte le nom de Faustulus. Le nom du berger (tout comme celui de son frère Faustinus, tel qu'il apparaît chez Denys d'Halicarnasse) est inséparable de l'adjectif *faustus*, favorable, et relève de la famille du verbe *faueo, fauere*, favoriser. Mais ce n'est pas à cette famille de mots qu'il convient de rattacher cette figure de la légende des origines : par son caractère d'être marginal, Faustulus renvoie à l'univers du dieu du monde sauvage Faunus[4]. La figure de ce dieu est par bien des côtés inquiétante : loin de l'image aimable qu'en donnait Horace, parlant de « Faunus, amoureux des nymphes qui fuient », il n'hésitait pas par exemple à assaillir les jeunes femmes – voire d'autres créatures – au coin des bois, méritant l'appellation d'Inuus ou Incubus – ce que Servius expliquait sans ambages par le fait qu'il s'unissait indistinctement à tous les êtres vivants, humains comme animaux[5]. Cela explique qu'on s'était plu à édulcorer la réalité de sa nature en le présentant comme doux et favorable, par un rattachement complaisant de son nom à la famille de *faueo*, favoriser. On disait du dieu qu'il « favorisait les récoltes »[6] : cette explication du nom est d'autant plus artificielle que Faunus ne patronnait nullement les cultures. Mais cette étymologie du nom est ancienne : elle a donné lieu à la création du personnage d'Évandre, qui est une *interpretatio Graeca* de Faunus : son nom signifie « homme bon », conformément à cette interprétation positive du nom de Faunus, dont on disait qu'en tant que roi du pays, il avait accueilli l'immigré arcadien[7]. C'est la même volonté de donner une image favorable du dieu Faunus qui rend compte du nom Faustulus donné au père nourricier des fils de Rhéa Silvia.

En réalité, le nom, pour lequel on avait imaginé d'autres étymologies, tout aussi irrecevables[8], se retrouve dans un mot grec *thaunon*, que le lexicographe Hésychius donnait comme équivalent de *thèrion*, bête féroce, qui signifie « dévoreur » et avait servi à désigner le loup – d'où son emploi dans des dénominations de peuples, comme les Dauniens ou les Daces[9]. Faunus était ainsi un « dieu loup », ce dont ses liens avec les luperques sont le signe[10], et il patronne le monde sauvage, par opposition au monde civilisé des cités – et aussi des parties humanisées de la campagne, celles que le travail de l'homme a mises en culture et donc retirées à l'état de nature.

C'est à ce monde qu'appartiennent Faustulus et plus généralement le milieu des bergers auquel il se rattache. Les pâtures sont en effet situées en dehors des terres cultivées, dans les zones de confins que les Grecs appelaient *eschatia*, et le mode de vie que ces *pastores* y menaient était considéré comme primitif par rapport à celui qui était mené ailleurs, soit en ville, soit dans les zones d'économie agricole. Les habitations de ces bergers n'étaient pas des maisons, *domus*, mais des *casae*, cabanes, ou des *tuguria*, huttes : Florus précise que Faustulus porta les enfants dans sa *casa* – où ils vivaient avec pour voisins les bêtes – et Solin qualifiait son logis de *tugurium Faustuli,* hutte de Faustulus, rappelant que Romulus y avait vécu – ce *tugurium Faustuli* pouvant être identique à la cabane de Romulus, *casa Romuli*, dont Denys d'Halicarnasse nous dit que les Romains la gardaient pieusement comme monument du passé antérieur à la ville, restaurant à l'identique sa structure de bois et de paille dès qu'elle avait souffert de la vétusté ou de quelque intempérie[11]. Depuis longtemps, les archéologues évoquent à ce sujet les urnes-cabanes qui nous offrent l'image des habitations des VIII^e^-VII^e^ siècles av. J.-C. : mais il est surtout important ici de relever que, dans la logique du récit, ce type d'habitat primitif, avec ses cabanes, ses étables, son absence d'organisation et de structures collectives, n'est évoqué que pour Faustulus, ou les jumeaux au cours de leur vie pastorale, alors qu'Albe, comme on le verra bientôt dans l'épisode du renversement d'Amulius, est déjà dépeinte comme une ville, avec ses murs, ses portes, ses maisons, son palais royal, sa citadelle[12]. Le cadre dans lequel vivait Faustulus et où les deux enfants ont grandi est posé comme différent de celui de la vie normale de la société d'alors et renvoyant à un état archaïque, rejeté dans une primitivité dépassée.

Un autre trait va dans le même sens : l'épouse de Faustulus, Acca Larentia, est certes le plus souvent désignée comme *uxor* ou *coniux*[13], ce qui est la désignation de l'épouse juridiquement reconnue, et il est exceptionnel qu'on rencontre des termes qui évoqueraient une relation non légitime : seul Valerius Antias emploie le mot *amica*, amante, bien connu par la littérature élégiaque, et Denys d'Halicarnasse parle de « la femme qui vivait avec Faustulus »[14]. Mais on ne peut pas faire abstraction de la réputation de prostituée que traînait cette femme. Quelle que soit la manière dont on explique son rapport avec l'autre Larentia, la courtisane aimée d'Hercule –

problème que Mommsen avait jadis posé dans les termes de savoir quelles étaient « la vraie et la fausse Acca Larentia », mais qui ne nous retiendra pas ici[15] –, il est clair que cette réputation équivoque répond au type d'humanité, non subordonné aux règles qui régissent normalement la société, auquel renvoient les *pastores* parmi lesquels Romulus et Rémus vont grandir. Acca Larentia est aux antipodes de l'image de *pudor* que la matrone romaine se devait de donner d'elle-même et dont l'idéal était l'épouse *uniuira*, qui n'avait connu qu'un seul mari. L'attitude de la femme de Faustulus, en tant que *lupa*, prostituée, rappelle plutôt la promiscuité sexuelle que Lucrèce attribuait aux premiers temps de l'humanité[16]. La définition que Cicéron donnait des luperques, qui se rattachent eux aussi à cet ensemble, comme renvoyant à un état de l'humanité d'avant la civilisation et les lois[17], s'applique au monde de Faustulus et d'Acca Larentia.

Le mode de vie des jumeaux au cours de la période

Ce monde des pasteurs n'est pas celui des paysans et Romulus et Rémus n'ont aucun lien avec l'agriculture[18]. Il sont à l'image du dieu Faunus, qui n'est pas un dieu des champs cultivés[19], mais des forêts[20], et, s'il est qualifié d'*agrestis*[21], ce n'est pas pour sa relation avec une activité agraire, mais au sens d'agreste, sauvage. L'activité qu'il patronne à la campagne est l'élevage : Servius lui donne l'épithète de *pastoralis* et Horace lui adresse sa prière pour qu'il protège ses troupeaux[22]. De même, les jumeaux mènent une activité de pasteurs, menant des bêtes (et spécialement des bovins[23]) en pâture. Dans le passage d'Ovide sur lequel nous nous arrêterons, où l'incursion de voleurs vient interrompre le sacrifice qu'ils étaient en train d'offrir à Faunus, ceux-ci s'emparent de leur bétail[24]. Mais leurs activités comprenaient également la chasse : c'est ce que disent Tite-Live, qui précise qu'ils n'hésitaient pas à s'attaquer aux bêtes féroces (*ferae*), et Plutarque[25]. Cependant, comme ajoute l'historien padouan, ils ne se limitaient pas à affronter les bêtes, mais également des adversaires humains et le point sur lequel nos sources insistent le plus est qu'ils étaient des justiciers, qui s'en prenaient aux voleurs de bétail[26].

On peut bien sûr prendre cette activité de redresseurs de tort comme un adoucissement d'une réalité moins admissible pour nos auteurs et leur public : que le brigandage ait été le fait des jumeaux eux-mêmes. C'est ce qui était

relaté dans le récit parallèle relatif au fondateur de Préneste, Caeculus[27], et au moins un auteur, il est vrai l'abréviateur tardif Eutrope, disait sans détour que Romulus « pratiquait le brigandage parmi les pasteurs »[28]. Il est attendu, dans le schéma des procédures initiatiques auquel répond cette partie de la geste du *conditor*, qu'il mène, au sein du monde sauvage, une vie répondant à un processus d'inversion par rapport à celle qui sied à une communauté fondée sur les règles et les lois, comme celle qu'il réintégrera au terme de cette phase pastorale[29]. Cette inversion, dont nous avons suggéré que, dans un contexte indo-européen, elle ait pu être conçue selon un schéma trifonctionnel[30], jouait également sur un plan moral : le jeune prenait le contrepied des règles qui régissent normalement la vie en société, se nourrissant de rapines, pratiquant, comme on le constate encore dans la cryptie spartiate avec la mise à mort autorisée des hilotes, une « chasse aux têtes », qui paraissait autoriser le meurtre, et plus généralement ne se soumettait pas aux autorités qui commandaient au groupe, en dehors duquel il s'était temporairement retiré.

Il n'y a pas de raison que le comportement des jumeaux romains et de leurs compagnons ait été différent de celui qui était historiquement celui des jeunes Lucaniens, au cours de leur initiation prise en charge par les Brettiens[31]. Vivre de vol, en rupture de l'ordre établi est dans la ligne de ce que sont ces rites de passage. Il n'est pas étonnant que le côté subversif de l'action de Romulus et son frère transparaisse par certains détails, y compris dans ce qui nous en est présenté positivement. Ainsi, dans leur rôle de redresseurs de torts, les jeunes gens ne se réfèrent nullement aux autorités, dont cela aurait pourtant été le rôle que de réprimer le brigandage. Ils sont des sortes de Robin des Bois[32], ne tenant aucun compte des hiérarchies établies. « Aussi, nous dit Plutarque, étaient-ils aimés de leurs égaux et de leurs inférieurs. Quant aux intendants, aux surveillants royaux et aux chefs de troupeaux, voyant que ceux-ci ne les surpassaient nullement en mérite, Romulus et Rémus les méprisaient et ne tenaient aucun compte de leurs menaces ni de leurs colères »[33]. Cela se manifeste dans phase de sortie de cette période d'initiation, qui est liée à une affaire de vol de bétail, dont les jumeaux sont présentés comme responsables devant les autorités – même si cette accusation est présentée comme mensongère[34]. Mais bien sûr les Romains de l'époque historique ont voulu estomper cette réalité dérangeante, qui n'apparaît plus que d'une manière indirecte[35].

Place des deux jumeaux au sein du groupe des jeunes gens

En tout cas, à ce stade, les fils de Rhéa Silvia sont des jeunes gens, dont nos textes soulignent la force physique et le courage[36]. Denys d'Halicarnasse et Ovide leur attribuent dix-huit ans lorsqu'ils évoquent cette période et Tite-Live les range dans la catégorie des *iuuenes*[37]. Cela répond au type d'activité qui leur est attribué, qui mêle, selon l'expression de l'historien latin, des jeux à leurs activités sérieuses[38]. Les auteurs évoquent les exercices physiques auxquels ils se livrent : pugilat, où les lutteurs ont les poings armés de ceste, lancer de javelot ou de lourdes pierres, voire cet étrange jeu qui est relaté à propos de la capture de Rémus, où celui-ci est invité à tirer le plus loin possible avec ses dents une lourde pierre, sans se servir de ses mains qui ont été liées[39]. On est en présence d'activités sportives qui sont dans la ligne de ce qui est attendu de jeunes gens en cours d'initiation.

Mais au sein de leur groupe Romulus et Rémus ne sont pas des *iuuenes* comme les autres et Denys d'Halicarnasse note qu'« ils n'étaient semblables ni à des porchers ni à des bouviers, mais tels qu'on peut imaginer des enfants de sang royal et passant pour avoir une origine divine »[40]. Ils sont les chefs et, chez Tite-Live, ce sont eux qui reprennent ce que les brigands ont volé et le redistribuent entre les pasteurs, se trouvant ainsi « à la tête d'une troupe chaque jour plus nombreuse de jeunes gens », tandis que Diodore de Sicile souligne qu'« ils étaient appréciés de tous les pasteurs de la région (…) et, puisque c'est eux qui assuraient la sécurité de tous, la plupart leur obéissaient, accourant aux endroits qu'ils leur indiquaient »[41]. Il est cependant à noter que l'ascendant qu'ils exercent, de même que la défense du bien qu'ils assurent en s'en prenant aux voleurs, passe par l'exercice de la force et non par une autorité de type juridique, qui n'existe pas dans le monde en marge où ils vivent alors. Ovide est isolé, quand il les dépeint assurant le respect des droits, à l'instar de véritables souverains[42]. Nous l'avons vu, ils sont en mauvais termes avec les représentants officiels de l'autorité. En fait, selon une formule dont use Cicéron à propos de Romulus mais qu'on peut étendre à son frère, indissociable de lui à ce stade, ce qui fonde leur suprématie et fait que les autres leur obéissent volontiers relève uniquement de la force physique et morale, non d'une capacité politique qui n'a pas à s'exercer dans l'environnement qui est alors le leur[43]. Nous sommes dans une forme de groupe humain primitif, où les rapports sont régis par la force, non dans une

société normale, régie par des lois que font appliquer des souverains. Romulus et Rémus sont à la tête d'une bande pour laquelle on a souvent évoqué le modèle indo-européen le la « bande d'hommes » (*Männerbund*)[44].

Il est en tout cas remarquable que les deux frères soient alors posés sur un pied d'égalité, alors qu'il aurait été naturel de suggérer déjà une primauté du futur fondateur et roi de Rome[45] : que Plutarque soit le seul auteur à exprimer une supériorité de Romulus[46] montre bien que la tradition posait au contraire, à ce moment de leur carrière, une égalité totale entre les jumeaux. Tout comme ils avaient été indissociables dans leur exposition, leur salvation des eaux du Tibre, leur allaitement par la louve et leur recueil par Faustulus et Acca Larentia, ils avaient continué à être unis au sein du groupe des bergers où leur formation était assurée.

B) Le sacrifice interrompu

Un passage des Fastes d'Ovide

Si on s'en tient au récit habituel de cette période, et notamment à ce qu'en relatent nos témoins principaux que sont Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque, la vie commune que les jumeaux mènent au sein du groupe des bergers n'est marquée par aucune péripétie particulière avant que, par la capture de Rémus, s'enclenche le processus qui aboutira au rétablissement de Numitor sur le trône d'Albe et que s'ouvre une nouvelle étape dans la vie des deux frères. Il est cependant un incident qui nous a été transmis par le seul Ovide et dont R. Schilling, dans un article de 1960, a pour la première fois dégagé la portée. Or cet épisode, comme le savant français l'écrivait, « paraît avoir une importance décisive pour l'avenir respectif des jumeaux ». Nous donnerons ce passage dans la traduction que le même savant en a donnée dans son édition des *Fastes* parue dans la CUF en 1993[47] :

« Lors du sacrifice rituel d'une chevrette à Faunus aux pieds de corne, une foule d'invités vint pour le modeste repas. Tandis que les prêtres préparaient la fressure enfilée sur des broches de saule, le soleil se trouvant à mi-course, Romulus, son frère et les jeunes bergers livraient leurs corps nus au soleil dans la plaine. Par le ceste, le javelot, le lancement du poids, ils exerçaient la force de leurs bras en jouant. D'un monticule, un berger s'écria : "Romulus et

Rémus, des brigands poussent vos bouvillons à travers des chemins de traverse." Il eût fallu trop de temps pour s'armer : tous deux s'élancent dans des directions opposées ; Rémus rattrape la proie qu'il récupère. Dès son retour, il enlève la fressure qui grésille sur les broches et dit : "Assurément, celle-ci ne sera consommée par personne, sinon par le vainqueur." Aussitôt dit, aussitôt fait : et les Fabii de l'imiter. Romulus revient bredouille et ne voit sur la table vide que les os. Il rit, mais s'afflige de voir la victoire échoir à Rémus et non pas à ses compagnons, les Quintilii. Le renom de cette affaire demeure : on quitte ses vêtements pour courir et l'aventure qui finit bien a laissé une renommée durable. »

L'épisode rapporté par le poète a une évidente fonction étiologique par rapport aux Lupercales[48]. La mention du dieu Faunus et du sacrifice d'une chèvre renvoie à la fête du 15 février où les Romains célébraient le dieu du monde sauvage et lui offraient cet animal, avant que les luperques entament leur course autour du Palatin[49], en frappant les assistants, et spécialement les femmes, de lanières taillées dans des peaux de boucs. La course des compagnons de Romulus et Rémus, se lançant à la poursuite des brigands qui leur avaient dérobé leur bétail, justifie celle des membres de la confrérie et leur division en deux groupes, les Fabii ou Fabiani et les Quinctii ou Quinctiales. Plus généralement, en se référant à la période d'avant l'existence de la ville et à la phase de la carrière de Romulus où celui-ci menait une vie de pasteur dans un environnement qui en était resté à l'état de nature, le récit rend compte du sens de retour au chaos primitif de la fête, qui est un nécessaire ressourcement de la cité et de ses habitants en cette période cruciale du mois de février qui termine l'ancienne année et précède l'émergence de la nouvelle le 1er mars. À ce stade, les fils de Rhéa Silvia sont à l'image des luperques, qu'une célèbre formule de Cicéron définissait comme « la sodalité sauvage, toute pastorale et agreste des frères luperques, dont le rassemblement silvestre a été institué avant la civilisation humaine et les lois »[50].

À ce titre, le passage des *Fastes* s'apparente à une série d'autres textes qui mettent la fête de février en relation avec les jumeaux de la légende de fondation. Son institution ne leur est il est vrai pas toujours rapportée : une partie de la tradition en créditait Évandre, qui, arrivant sur le Palatin, y aurait transporté la fête des Lykaia, telle qu'elle était célébrée en Arcadie en l'honneur du dieu Pan, *interpretatio Graeca* du latin Faunus[51] ; même Tite-Live

et son contemporain Aelius Tubero, qui évoquent les lupercales à propos de la course de Romulus, Rémus et leurs compagnons (et plus précisément de la capture de Rémus), adoptent ce point de vue. D'autres auteurs, Gaius Acilius, un des plus anciens annalistes, et Servius, dans son commentaire à Virgile, ne parlaient pas d'Évandre, mais liaient, semblablement à Ovide, Tite-Live et Aelius Tubero, la course des luperques à la vie pastorale de Romulus et Rémus et l'expliquaient, comme dans le passage des *Fastes*, par le vol de leur bétail par des brigands que les jumeaux et leurs compagnons avaient poursuivis[52]. Une autre version avait été suivie par un poète élégiaque nommé Butas, un affranchi de Caton d'Utique qui écrivit des *Aitia*, pièces étiologiques, sur les coutumes romaines : elle se référait toujours à Romulus et Rémus, mais situait cette course après la mort d'Amulius, lorsque les jumeaux étaient retournés avec leurs compagnons dans la zone du Lupercal[53]. Butas évoquait à ce propos l'allégresse des petits-fils de Numitor de s'être ainsi débarrassés du tyran qui avait privé leur grand-père de la royauté et avait cherché à les faire périr. Valère Maxime situait l'institution de la fête dans les mêmes circonstances ; mais, parlant de la joie alors ressentie par les jumeaux de leurs compagnons, il mettait pour sa part cette joie en relation avec la décision de Numitor de les laisser aller fonder une cité là où ils avaient été recueillis par Faustulus[54]. Un passage d'Ovide mettait même les Lupercales en rapport avec un épisode de la vie de Romulus postérieur à la fondation de la cité[55] : les femmes enlevées par le roi et ses compagnons avaient été frappées d'une crise de stérilité ; la voix de Junon s'était alors fait entendre dans le bois sacré où ils avaient été la prier, leur demandant de faire pénétrer leurs épouses par un bouc sacré – conseil qui, heureusement interprété, avait donné naissance au rite de la flagellation des femmes par les lanières en peau de bouc des luperques. Mais cette explication, qui privilégie l'interprétation fécondante du geste par rapport à son interprétation purificatrice, certainement plus ancienne et seule posée par le sens du mot qui désignait ces lanières, *februum*, issu du verbe *februare*, purifier (auquel le nom du mois de février doit son nom), sépare l'intervention des luperques de la période d'avant l'existence de la cité, à laquelle ils renvoient évidemment. On tiendra difficilement cette explication pour ancienne[56] et elle ne correspond pas au sens de retour périodique à l'état sauvage initial de la fête.

Le récit que l'auteur des *Fastes* fait dans le passage que nous avons cité s'apparente aux formes de l'étiologie des Lupercales qu'on trouve chez Acilius et chez Servius[57]. Le premier racontait, d'après Plutarque, qu'« avant la fondation de Rome, le bétail des compagnons de Romulus avait disparu ; après avoir adressé une prière à Faunus, ils coururent à sa recherche, tout nus, pour ne pas être incommodés par la sueur ». Le second donnait la même explication : « Rémus et Romulus célébrèrent les Lupercales avant la fondation de la ville ; en effet on leur annonça un jour que des brigands emmenaient leur bétail ; eux coururent, après avoir déposé leurs toges, et récupérèrent le bétail, après avoir frappé ceux qu'ils rencontraient ; cela donna lieu à l'usage voulant que, aujourd'hui encore, on courre nu. » Le contexte est comparable : chez ces auteurs comme chez Ovide, les jumeaux se lancent à la poursuite de voleurs de bétail. Mais, si Acilius et Servius fournissent la même justification de la course des luperques et de leur nudité, ils ne disent pas que, dans cette course, Rémus s'était montré supérieur à son frère, en reprenant les bêtes avant Romulus, au point de mériter l'épithète de vainqueur, *uictor*, qu'Ovide met dans sa bouche au v. 374, tandis qu'aux v. 376-377 le futur fondateur de Rome devait reconnaître sa défaite et celle de son groupe. L'infériorité manifestée en ces circonstances par le futur fondateur de Rome ne pouvait pas ne pas sembler incompréhensible, voire scandaleuse et il n'est pas étonnant qu'elle n'apparaisse pas chez Acilius et Servius ; mais son caractère incongru est le signe de ce qu'il convient de la tenir pour un élément ancien, et donc essentiel, de la tradition. C'est du récit des *Fastes* qu'il faut partir, et R. Schilling a bien dégagé dans quelle direction devait s'orienter son interprétation : Rémus l'emporte sur son frère, mais ensuite, mangeant les *exta*, les entrailles (foie, cœur, rate, poumons) de la bête offerte en sacrifice qui sont la part de la victime réservée aux dieux, il commet un acte qui, dans les règles normales du sacrifice romain, est un sacrilège[58]. Pour paraphraser le titre de son article, par rapport à Romulus, qui, fondateur de Rome, sera l'élu, Rémus sera le réprouvé.

Un geste dont il ne faut pas affaiblir le sens

Il est vrai que l'interprétation de R. Schilling a été contestée par A. Fraschetti, qui a nié que le terme *exta* ait dans ce passage le sens spécifique d'entrailles, et donc ait un rapport quelconque avec la répartition entre

hommes et dieux du corps de la victime dans le cadre du sacrifice sanglant : il aurait désigné l'ensemble des chairs de l'animal, celles qu'il était licite à l'homme de manger comme celles qui devaient être offertes à la divinité[59]. Mais, outre qu'on doutera qu'un poète comme Ovide ait ainsi pu, au contraire de ce que Stéphane Mallarmé recommandait dans le *Tombeau d'Edgar Poe*, « donner un sens (moins) pur aux mots de la tribu », l'emploi du mot *exta* au sens de viandes en général est exceptionnel[60]. La définition que Paul, abrégeant Festus, donne des *exta* les met en relation avec les offrandes faites aux dieux[61] : c'est de ce sens qu'il faut partir. Rémus mange bien la part de la bête qui était normalement l'apanage des dieux – même si la mention, lors du retour de Romulus et des Quinctii, des seuls os qui restent montre que Rémus et les Fabii ne se sont pas contentés des *exta*, mais ont aussi consommé le reste des viandes, sans rien laisser à l'autre groupe[62].

En fait, l'affaiblissement du sens du terme *exta* affaiblit considérablement la signification de l'histoire. Elle concernerait, selon A. Fraschetti, non les rapports entre les hommes et les dieux, mais les banquets communautaires institués entre les citoyens de l'*Vrbs*, notamment les repas pris dans le cadre des curies. L'exemple négatif de Rémus justifierait *a contrario* la commensalité entre les *ciues* et l'égalité de traitement auxquels tous avaient droit. Ce que raconte Ovide servirait donc à fonder une pratique qui relève du temps de la cité et d'une organisation sociale qui ne se mettra en place qu'avec la fondation de l'*Vrbs*, et encore ne représente certainement pas un point central dans son fonctionnement. Mais on doutera que l'épisode relaté dans les *Fastes*, qui regarde l'époque d'avant la cité, le monde encore sauvage qui l'a précédée, où n'existait ni règle ni loi, ait pu avoir un sens aussi spécifique et servir à rendre compte d'un détail finalement assez secondaire de ses institutions.

En revanche, si on donne son sens religieux attendu au mot, l'histoire nous offre, sinon un récit de l'institution du sacrifice à proprement parler[63], du moins une illustration de la manière dont il convient d'accomplir cet acte religieux dont il est inutile de rappeler la place fondamentale à Rome comme de toute civilisation ancienne[64]. Elle oppose alors la juste conception du rapport entre les hommes et les dieux qui doit exister dans le cadre d'un monde organisé – une fois dépassé le stade préculturel auquel renvoient les luperques. Et, point qui est aussi totalement estompé si on donne un sens trop

restreint au geste de Rémus et de ses compagnons, cet épisode doit être replacé dans une série fournie de parallèles avec lesquels on peut le mettre en relation – même si les différents mangeurs d'*exta*, ou personnages comparables, qui y interviennent, sont loin de se ramener à un modèle unique.

Des histoires comparables de manducation ou de rapt des exta

On se trouve en effet en présence, avec le geste prêté à Rémus dans ces vers des *Fastes*, d'une thématique importante, qui a suscité de nombreux travaux[65] – et dont la prise en considération montre qu'il serait réducteur d'anayser le geste de Rémus seulement en termes de manquement aux règles du sacrifice (et donc de lui attribuer une simplement négative comme le faisait R. Schilling). Des cas au moins analogues peuvent être évoqués pour l'Italie, qui tous concernent des sacrifices dont le déroulement normal a été interrompu, donnant lieu à des gestes concernant les *exta* :

– Le culte d'Hercule à l'Ara Maxima à Rome donnait lieu à une manducation d'*exta* comparable à celle narrée par Ovide pour Rémus et ses compagnons[66] et qui se traduisait par une distinction entre deux groupes parmi les préposés au culte analogue à celle posée entre les Fabii, mangeurs de ces viscères avec Rémus, et les Quinctii, qui, avec Romulus, n'en avaient pas consommé. De manière comparable, les Pinarii, qui avaient tardé à répondre à l'appel du héros et étaient arrivés les seconds, avaient été vaincus dans une course où les Potitii pouvaient être qualifiés de vainqueurs, selon le titre que le Rémus ovidien s'était attribué.

– On peut supposer une pratique comparable de consommation de la part divine que sont les *exta* dans la cas d'une autre confrérie, ne concernant plus Rome, mais l'*ager Capenas* et le culte de l'Apollon du mont Soracte, qui est une divinité infernale, identifiée par Servius qui nous donne ces informations au Dis Pater romain[67]. Il s'agit des « loups du Soracte », *hirpi Sorani*, dont le nom est formé sur le nom du loup dans les langues du groupe osco-ombrien, *hirpus*. Leur origine était liée à des loups, qui s'étaient emparés des *exta* qu'on préparait pour un sacrifice à Dis Pater puis, poursuivis par des bergers, s'étaient réfugiés dans une grotte aux exhalaisons mortelles, ce qui avait provoqué une épidémie ; celle-ci avait été apaisée, conformément à l'indication d'un oracle, par l'institution de cette confrérie, destinée à « imiter

les loups, c'est-à-dire vivre de rapines ». Les pasteurs qui poursuivent les loups et échouent peuvent être dans un certaine mesure comparés aux Quinctii et Pinarii, mais il est surtout évident que les « loups du Soracte » entrent dans la même catégorie que les luperques, renvoyant comme eux à un stade de vie sauvage et primitif, proche de l'animalité et que le dangereux prédateur qu'est le loup symbolise.

– Un autre cas de mangeur d'*exta*, mais cette fois en dehors de toute compétition directe avec un autre groupe, est celui de Sulla, relaté par Augustin[68]. À Tarente, alors qu'il avait débarqué en Italie et s'apprêtait à marcher sur Rome, il avait, sur le conseil de son haruspice Postumius, mangé le foie d'une victime qu'il était en train de sacrifier, s'assurant ainsi sa victoire future. Mais cette fois, la manducation de cet organe essentiel parmi les *exta* et la valeur positive qui lui est attribuée apparaissent surdéterminées : le foie portait l'image d'une couronne, que Postumius a bien évidemment interprétée comme un signe de victoire.

– Un exemple symétrique au précédent, et également surdéterminé par un signe porté par l'organe, est fourni par un épisode du siège de Pérouse par Octavien lors du *bellum Perusinum*[69]. Cette fois, les entrailles des bêtes offertes en sacrifice par le futur *princeps* donnent des présages défavorables, mais les ennemis, faisant une sortie, s'emparent de ces entrailles et c'est sur eux que retombe la défaite qu'elles annonçaient. Dans cet exemple, il est vrai, il n'est pas question de manducation d'*exta* (et l'exemple suivant nous offrira un cas où cette part divine de la victime n'est pas dite avoir été mangée, mais simplement enlevée par un autre que celui qui s'apprêtait à la sacrifier) ; on ne peut exclure que les *exta* de Pérouse aient alors été offerts selon la procédure normale, c'est-à-dire offerts aux dieux et non consommés par les hommes.

– L'occurrence la plus célèbre du motif est celle de Camille lors du siège de Véies. Alors que le roi de la cité étrusque était en train d'offrir un sacrifice dans la citadelle, des soldats romains, surgissant du tunnel qui avait été creusé pour pénétrer dans la ville ennemie, lui enlevèrent les *exta* de la bête qu'il était en train de sacrifier. Ils avaient en effet entendu un haruspice étrusque révéler que celui qui découperait les entrailles de la victime obtiendrait la victoire. Ils s'empressèrent donc de les soustraire au souverain véien et de les porter à leur chef. On retrouve donc ici un cas de surdétermination analogue à ceux que nous avons vu précédemment, mais l'acte qui est prêté à Camille est

explicitement différencié de la manducation de ces *exta* (ce qui n'était le cas pour l'exemple précédent) : c'est simplement leur découpage préalable, désigné par le verbe technique *prosecare*.

– Un exemple analogue où le geste effectué par le bénéficiaire du présage de victoire contenu dans ces *exta* – encore que cette valeur ne soit pas précisée ici au départ, mais découle de la suite des événements – est le fait de découper les entrailles est connu pour la ville de Velitrae d'où était originaire la famille paternelle d'Auguste[70]. Son ancêtre Octavius sacrifait au dieu Mars lorsqu'on annonça l'attaque des ennemis. Il procéda rapidement à la découpe des entrailles, alors que celles-ci n'étaient pas encore cuites – Suétone parle de *semicruda exta*. Il remporta la victoire, étant qualifié comme Rémus dans le passage des *Fastes* de *uictor*. Le fait eut une suite rituelle, mais la répartition entre part divine et humaine fut respectée, les *exta* étant portées par la suite au dieu Mars, le reste des chairs aux Octavii.

Ces différentes histoires peuvent aider à préciser le sens que pouvait avoir, pour Rémus et ses compagnons, le fait se s'approprier les *exta* destinés au dieu Faunus qui étaient en train de cuire lorsque l'irruption des brigands interrompit le sacrifice en cours. Les occurrences sont néanmoins assez hétérogènes. Dans une partie des cas, l'acte relatif aux *exta* est édulcoré, puisqu'ils ne sont pas mangés, mais soumis à une procédure sacrificielle normale, avec leur découpage (pour Camille et Octavius) ; dans le cas d'Octavius il est même précisé qu'ils reviennent à la divinité, non à l'homme. Dans une série des exemples, la valeur du geste accompli vis-à-vis des *exta* est explicitée par la présence de signes dont ils étaient porteurs (à Tarente pour Sulla, à Pérouse pour Octavien, mais avec des significations inversées ; peut-être aussi pour Camille à Véies) ou par des indications données par ailleurs (oracle pour les *hirpi Sorani*). Le destinataire divin du sacrifice varie : si le Dis Pater cité par Servius pour le mont Soracte n'est pas très différent du Faunus du récit sur Romulus et Rémus, le Mars de Velitrae relève d'un autre type de divinité. Le détail de la cuisson incomplète des *exta*, affirmé dans le cas d'Octavius, ne l'est pas nettement ailleurs, y compris dans le passage d'Ovide où il n'est pas sûr que la précision que les *exta* enlevés par Ovide étaient *stridentia* (grésillants) doive être comprise dans ce sens[71]. Il n'en reste pas

moins que, dans tous les cas, l'événement se produit dans le cadre d'une lutte contre des ennemis (à Tarente, Pérouse, Véies, Velitrae), ou au moins d'une compétition entre deux groupes (cas des Potitii et des Pinarii, et dans une certaine mesure des loups qui se sont emparés des *exta* sur le mont Soracte et de leurs poursuivants). La manducation, ou à défaut la découpe des *exta* est liée à ce qui peut apparaître comme une victoire dans cette compétition : le fait que Rémus avec ses Fabii mange les *exta* apparaît comme la récompense du fait qu'ils ont vaincu le groupe concurrent des Fabii et on peut dire qu'il en va de même pour les loups du Soracte qui ont échappé à la poursuite des bergers. Le geste de Sulla, de Camille ou d'Octavius porte en germe leur succès futur. Que ce soit par rapport à un résultat déjà obtenu ou encore à venir, ce comportement qui n'est pas celui de la norme habituelle du rite sacrificiel a donc des connotations positives, se lie à une idée de victoire.

Par-delà l'idée de sacrilège

Une telle constatation semblerait en contradiction avec l'analyse de R. Schilling et le principe de base du sacrifice qu'il avait rappelé : selon le partage des chairs de la victime qui distingue ce qui revient aux hommes et ce qui revient aux dieux, Rémus s'approprie ce qui ne lui revient pas ; il usurpe la part divine et commet donc un sacrilège. Mais les formules sévères par lesquelles le savant strasbourgeois condamnait l'acte de Rémus[72] ne sont pas applicables à des cas comme ceux des Potitii ou des *hirpi Sorani*, pour ne pas évoquer ceux, moins nets car il n'y a plus alors de consommation des *exta*, de Camille ou Octavius. Il convient donc d'affiner l'analyse du geste.

Un dernier exemple, grec cette fois, évoqué par M. Detienne, permet d'avancer dans la compréhension du sens que pouvait avoir l'appropriation de la part sacrée par d'autres que la divinité : un oracle avait prédit à Briarée, un des trois « Cent-Bras », les Hécatonchires, qui avaient disputé le pouvoir aux Olympiens, que, s'il faisait cuire les viscères d'un taureau monstrueux, à demi serpent, il serait capable de vaincre les dieux ; il fallut que Zeus envoyât un milan s'emparer de la part sacrée de la bête que Briarée était en train de sacrifier pour que la domination des dieux fût préservée[73]. On voit donc que la possession des *exta*, qui plus est leur consommation comme cela est précisé ici tout comme dans le cas de Rémus, signifie que celui qui accomplit ce geste s'assimile à la divinité, se rend maître d'un pouvoir qui est normalement

l'apanage des dieux. Cela peut être analysé en termes de prétention scandaleuse, de sacrilège : mais cela peut également avoir des conséquences autres que négatives pour qui se comporte de la sorte. Le geste est avant tout lié à une supériorité qui n'est pas normalement dévolue à l'homme, que cette supériorité soit destinée à se réaliser dans l'avenir (comme dans le cas de *hirpi Sorani*, qui sont capables de vaincre l'épidémie), ou sanctionne un succès déjà obtenu (comme dans le cas de Rémus ou des Potitii).

Il convient de revenir à l'analyse de la notion de sacrifice et au sens que recouvre la répartition des chairs de la victime entre dieux et hommes[74]. Elle dessine, à travers le corps de la bête qui est mise à mort dans le cadre de cet acte central de la religion antique qu'était le sacrifice sanglant, une division qui répond à celle de l'univers dans son ensemble : celui-ci est composé du monde des dieux et de celui des hommes et cette distinction fondamentale sous-tend le partage des chairs de l'animal. Les hommes reçoivent la majeure partie et ils s'en nourriront – il ne faut pas oublier la fonction alimentaire du sacrifice sanglant –, tandis que les dieux ont droit à une partie limitée, mais qui n'en est pas moins essentielle. Aux dieux reviennent en effet certains organes internes ; ils sont peu nombreux, mais représentent le siège de la vie – n'oublions pas que pour les Anciens le foie, organe gorgé de sang et situé vers le centre de l'animal, était l'équivalent de ce qu'est le cœur pour nous. Ils sont donc rendus aux divinités qui sont les maîtresses de la vie, à travers le feu du foyer qui en fera monter le subtil parfum dans le ciel où elles résident. En revanche les hommes se nourriront des viandes de la bête qui a été mise à mort, chairs qui sont lourdes et empreintes de mortalité. La répartition des chairs pose les uns comme mortels, les autres comme immortels. C'est cette dichotomie fondamentale qui justifie le fait que les *exta* soient l'apanage des dieux.

Que dès lors un humain comme Rémus ou les autres mangeurs d'*exta* prenne possession de la part divine de la victime – qu'il l'ait fait de lui-même comme le frère de Romulus ou se la soit vue attribuer comme les Potitii – signifie qu'il est désormais affranchi de la règle de base de l'organisation du cosmos qu'est l'existence en son sein des deux catégories d'êtres que sont les hommes et les dieux, les uns mortels, les autres immortels. Qui dévore la part divine s'assimile à la divinité, récuse sa condition humaine. Cela peut être ressenti comme une menace par les dieux, comme on le voit dans le cas de Briarée, à qui Zeus s'empresse de retirer les *exta* ; cela peut être analysé comme un

sacrilège, une atteinte intolérable à l'ordre du monde, comme le pensait R. Schilling. Mais, en même temps, ce geste confère à l'homme un privilège qui fait de lui l'égal d'un dieu et explique la supériorité dont il est à même de faire preuve, allant au-delà de ce qui est normalement dévolu à son espèce.

La portée du geste pour Romulus et Rémus

Il serait donc simplificateur de ramener le comportement de Rémus à une simple transgression, qui attirera sur lui la punition divine. Au reste les mangeurs d'*exta* ne sont pas nécessairement des réprouvés. Avoir part à cette portion de la bête est accordé aux Potitii comme un privilège, entériné par le rituel de l'*Ara Maxima*, et il en allait éventuellement de même pour le groupe des luperques Fabii, si on estime qu'eux aussi, lors de la cérémonie, recevaient les entrailles de la victime, et vraisemblablement pour les *hirpi Sorani* dans le rituel du mont Soracte. Mais cela place ces individus dans un statut hors-norme, qui n'est pas celui du reste de l'humanité, les met en porte-à-faux par rapport à leurs congénères. Le fait de briser ainsi la règle sacrificielle ne répond pas à ce qui est le fonctionnement habituel de la société humaine, contrevient aux principes qui régissent les rapports entre hommes et dieux tels qu'ils sont codifiés dans les opérations du culte que le groupe humain a mises en place.

En fait, un geste comme celui prêté à Rémus renvoie l'humanité à un état primitif, celui qui était le sien avant que l'institution du sacrifice détermine la place des hommes et des dieux, mettant fin à l'indistinction initiale qui faisait se mélanger les deux catégories. Dans le mythe grec, le premier sacrifice, celui effectué par Prométhée à Mékoné, marque le moment où « les dieux et et les hommes mortels se séparèrent »[75]. Sans être posé comme marquant l'apparition du rite sacrificiel au sein de l'univers – la légende romaine ne brasse pas de vastes considérations cosmiques et ne prétend pas relater l'histoire de l'humanité dans son ensemble –, l'épisode de la légende de Romulus que nous étudions se révèle comme un moment charnière de la carrière des deux frères, celui à partir duquel leur destin va diverger.

Ils ont jusque-là vécu ensemble, d'une existence rigoureusement identique au sein du groupe des bergers dans cette vie dont nous avons souligné le caractère préculturel. Dans l'épisode narré par Ovide, une rupture se produit, mais paradoxalement pas dans le sens d'une affirmation d'une supériorité du

futur *conditor* sur son frère, qui sera éliminé au moment de la fondation : le texte pose clairement Rémus comme vainqueur, Romulus comme vaincu.

Mais il faut préciser dans quelles conditions s'affirme cette prévalence inattendue du frère réprouvé sur le frère élu, pour reprendre les termes de R. Schilling. Nous sommes au temps de leur existence en dehors de la société normale, dans le monde de la sauvagerie primitive et en compagnie d'êtres en marge. Et le dieu auquel ils entreprennent d'offrir un sacrifice est la divinité qui préside à cet univers, Faunus. En quelque sorte, s'arrogeant les *exta* qui étaient préparés pour lui (et le cas échant sans qu'ils aient atteint le degré de cuisson qui aurait été normalement requis, si on admet que la précision *stridentia* implique qu'ils en étaient restés à un stade relevant encore du cru et non du cuit), Rémus s'identifie à ce dieu, se condamnant ainsi à ne pas dépasser le stade du chaos initial et à ne jamais entrer dans le monde civilisé, avec les règles qu'il faut y respecter – y compris celles présidant à l'organisation du sacrifice. Il en reste à la phase d'indistinction initiale, qui faisait que les hommes et les dieux pouvaient se côtoyer (et le dieu Faunus ou ses Faunes surgir inopinément dans une nature qui n'avait pas été débarrassée de la présence inquiétante et éventuellement dangereuse des puissances surnaturelles). Lorsque les rites de fondation viendront tracer à la surface de la terre l'espace de la cité, délimité par son pomerium[76], il n'y aura pas sa place.

Ainsi, pour résumer, Rémus, qui rejoint les brigands avant son frère dans la sorte de compétition qui s'est instaurée entre eux, peut être qualifié à bon droit de vainqueur : il a été plus efficace que Romulus et celui-ci a dû convenir de sa défaite. Mais, si cela prouve une supériorité du futur exclu sur le futur fondateur, cela signifie seulement qu'il lui est supérieur dans le cadre de l'univers qui est alors le leur : celui d'une vie marginale, dans un monde non civilisé et non régenté par des lois. Sa suprématie n'ira pas plus loin et, dès que les jumeaux seront mis en présence de l'univers des cités – comme l'épisode ultérieur, celui de la rentrée dans Albe, qui marque la fin de cette période de la vie des deux fils de Rhéa Silvia, va bientôt le montrer –, la situation se retournera, Romulus se révélant d'emblée supérieur à son jumeau.

Or, dans l'épisode relaté par Ovide, un point porte déjà en germe ce prochain retournement : justement cette manducation des *exta*. Nous avons souligné l'ambiguïté fondamentale du geste : il est lié à une victoire, à une supériorité, mais dans la mesure où il fait sortir celui qui l'accomplit de la

condition humaine normale, le rapproche du monde divin. Un tel comportement peut dès lors être senti comme un sacrilège, faisant de celui qui s'y livre un réprouvé. Plus généralement, et y compris quand ceux qui consomment cette part divine de la bête sacrificielle n'apparaissent pas comme des êtres négatifs, il n'est pas exempt d'ambiguïté : il est remarquable que, d'après ce que la tradition en rapporte, ni les Potitii, ni les Fabii qui ont selon toute vraisemblance imité Rémus ne soient dépourvus d'ombres[77]. Quant aux hommes-loups du Soracte le moins qu'on puisse dire est qu'ils ont des aspects inquiétants, ne serait-ce que leur mode de subsistance par des rapines. Rémus, couronnant par ce geste son efficacité dans le monde lupercal qui est celui du dieu Faunus, s'exclut ainsi de la suite du récit des origines de Rome : ce ne sera pas lui qui fondera la cité.

En revanche, Romulus pourra jouer ce rôle. Il a sans doute été inférieur à son frère dans la compétition qui les a opposés dans le monde des Faunes et des luperques. Mais lui n'a pas mangé les *exta*, ne s'est pas identifié au dieu Faunus au point de ne plus pouvoir sortir de l'univers de la sauvagerie primitive. Dès lors, dans le couple des jumeaux, il sera bien l'élu, celui qui sera capable de sortir du monde de Faunus dans lequel ils avaient vécu jusque-là et de poser les bases d'un monde différent dans la cité qu'il aura fondée. C'est sans doute ce que signifie le rire qu'Ovide lui attribue, au v. 337, et qui contraste d'une manière surprenante avec la douleur qu'il ressent en même temps devant le fait que lui et son groupe aient eu le dessous dans la course pour rattraper les voleurs de bétail. Ce rire n'est certainement pas anodin : il se retrouve dans le rituel des Lupercales, avec les deux jeunes gens dont on touche le front avec un couteau ensanglanté, front qu'on essuie ensuite avec un tampon de laine trempé dans du lait, et qui doivent alors se mettre à rire. Quel que soit le sens de ce rite, que G. Dumézil qualifiait d'« énigmatique »[78], il est difficilement séparable du rire de Romulus dans notre passage. R. Schilling voyait en celui-ci « un rire de revanche devant la victoire éphémère de Rémus »[79]. Nous interpréterions volontiers dans ce sens cette réaction inattendue : à la différence de son frère, enfermé dans son univers lupercal et incapable de comprendre qu'il a irrémédiablement gâché son avenir par le comportement inconsidéré auquel il s'est laissé aller en dévorant, fort de sa victoire, la part divine de la bête, Romulus a compris que son jumeau avait commis une faute qui le condamnait à ne jamais avoir part à un stade plus

développé de civilisation. T. Camous rappelle à juste titre que « le rire était signe de civilisation dans des cultures primitives »[80]. Par son rire, Romulus montre qu'il est capable de prendre du recul par rapport à la situation présente, de se projeter dans l'avenir, et que son apparente défaite se transformera en victoire, dès que les frères seront sortis de l'univers lupercal. Dans la course qu'il a engagée avec son frère, sans doute Rémus est-il sorti vainqueur ; il n'en est pas moins « Rémus le lent », si, comme nous y invite T. P. Wiseman, on admet fondée l'explication de son nom donnée dans *Les Origines du peuple romain*[81]. Rémus a été plus rapide que son frère dans le moment particulier que fut la poursuite des *latrones* qui avaient pris leurs bêtes : mais il demeure plus lent que Romulus dans ce qui est l'essentiel, sa capacité à comprendre une situation et à en tirer les conséquences. Sa plus grande rapidité physique se double d'une plus grande lenteur intellectuelle.

C) Le rétablissement de Numitor sur le trône d'Albe

Des rôles différents pour les deux frères

L'épisode que nous avons examiné, mais dont on ne trouve le récit que chez le seul Ovide, précède un événement essentiel sur lequel l'ensemble de nos sources s'attarde, et avec raison : l'enchaînement des péripéties qui, de la capture de Rémus par les bergers de Numitor à l'entrée de Romulus dans Albe à la tête de la troupe des pasteurs, se conclut par la mise à mort d'Amulius et la remise du pouvoir sur la cité à son détenteur légitime Numitor. Cette séquence marque aussi la sortie des jumeaux du monde marginal dans lequel ils avaient vécu jusque-là – ou, si on exprime cela en fonction du sens d'initiation de cette période de la vie des deux frères, l'achèvement de leur formation et leur retour dans le monde de la civilisation, sanctionné par l'exploit qu'a été le châtiment de l'usurpateur et le rétablissement sur le trône du souverain légitime. Mais, contrairement à ce qu'on avait dans le récit de Promathion où aucune distinction n'était posée entre les deux frères et où ils renversaient le méchant roi Tarchétios en une action conjointe, le récit classique attribue des rôles différents à Romulus et à son frère, dont nous allons voir qu'ils se situent dans la logique du clivage que l'épisode que nous venons d'examiner a opéré au sein du couple gémellaire.

Bien sûr, il existe des variantes où Romulus et Rémus semblent agir de concert, en menant une action commune qui aboutit à l'élimination d'Amulius. C'est déjà le cas de la version particulière offerte par Conon, où tous deux se lancent à l'attaque du palais d'Amulius, l'éliminent et libèrent leur mère qu'il avait emprisonnée[82]. Mais on ne peut pas tenir pour représentative cette mouture isolée de la tradition, où Numitor est tué par son frère dès le moment où celui-ci prend le pouvoir et où, par conséquent, ses petits-fils ne peuvent le rétablir sur le trône d'Albe mais en deviennent eux-mêmes les rois – avant de se décider, sans qu'on sache vraiment pourquoi, à aller fonder une autre ville. Dans d'autres cas, l'association des deux frères doit tenir, sans plus, au caractère abrégé de l'exposé : c'est ce qu'on peut penser des allusions rapides de Strabon, Servius et de l'opuscule *Des hommes illustres de la ville de Rome*[83]. Mais, dans les courtes présentations de ce genre, il est plus fréquent qu'on trouve la mention du seul Romulus, à l'exclusion de son frère : il était ressenti comme le seul réellement important dans l'accomplissement de l'exploit qui marquait la sortie des enfants de la période de formation dans le milieu pastoral[84].

La capture de Rémus

Dès qu'on se trouve en présence de récits un peu détaillés, l'histoire de cette sortie des deux frères du monde pastoral débute par la capture de Rémus. Selon ce qu'on peut tenir pour la version classique[85], les deux frères se prennent de querelle avec les bergers de Numitor[86], soit pour une dispute sur les lieux de pâture[87], soit même pour leur avoir enlevé du bétail à la suite d'une dispute (ce en quoi, s'empresse de préciser Plutarque, ils n'avaient fait que répondre à une première razzia dont ils avaient été victimes)[88]. Au cours de ces incidents, certains des bergers de Numitor avaient trouvé la mort[89] ; cela incite leurs compagnons à tendre un piège aux fils de Rhéa Silvia ; Rémus est alors capturé et amené prisonnier à Albe, où il est jugé et condamné par Amulius, puis remis par lui à son frère afin qu'il le châtie[90].

Autrement dit, la rentrée de Rémus dans la cité d'où il avait été exclu, avec son frère, lors de la scène d'exposition se passe dans des circonstances où il apparaît comme un vaincu et il regagne les lieux où il était né en tant que prisonnier. Cela peut s'interpréter en termes d'incapacité à réintégrer le type de vie qui est celui du monde civilisé. Nous avons vu que dans l'épisode

précédent, en rattrapant les voleurs de bétail avant son frère, il s'était posé comme supérieur à lui dans le monde sauvage où se déroulait leur formation ; mais en même temps, il avait accompli le geste sacrilège dans les conditions de la vie normale des hommes qu'était la manducation des *exta*. Il se condamnait ainsi à ne plus pouvoir sortir du monde de Faunus où il s'était montré plus efficace que son jumeau. Cette infériorité qu'il avait acquise par là, du moins par rapport au monde de la civilisation, se manifeste à plein dans l'épisode de sa capture : elle traduit son inefficacité dès que les deux frères sont confrontés, avec le piège tendu par les bergers venus d'Albe, au monde des cités.

Rémus se laisse en effet prendre par la ruse ourdie par ceux qui voulaient capturer les deux frères. Cela est patent dans la version des *Livres pontificaux*, rapportée dans *Les Origines du peuple romain*, où, sous couleur de prouver sa force en tirant une pierre avec les dents, il est assez stupide pour se laisser lier les mains[91]. Mais, dans d'autres versions du récit aussi, son incapacité à éventer la ruse de ses ennemis est soulignée[92] : dès qu'il ne s'agit plus d'un simple étalage de force, il se révèle impuissant. Il n'a pas cette intelligence rusée, cette *mètis* sur laquelle M. Detienne et J.-P. Vernant avaient naguère attiré l'attention[93]. Dans une lutte qui n'est pas une rencontre ouverte, mais où ses adversaires recourent à un guet-apens, il ne peut qu'être vaincu, montrant ainsi la lenteur d'esprit que son nom semble impliquer[94]. Cela tient en quelque sorte à sa nature : l'incapacité à surmonter les stratagèmes d'un adversaire ayant recours à son intelligence rusée est inhérente à l'univers auquel préside le dieu Faunus. Le dieu se laisse prendre au stratagème de la fausse fiancée, lorsque, croyant séduire Omphale, il trouve dans sa couche Hercule[95]. De même, les Fabii, associés à Rémus dans la scène de manducation des *exta* préparés pour ce dieu Faunus, se laissent vaincre dans la ruse que les Véiens leur ont tendue[96]. Dans le cas de Rémus, il peut être significatif que, dans la version de Q. Aelius Tubero, sa capture advienne alors que lui et son groupe sont en tête de la course des luperques et que ce soit justement parce qu'ils sont les premiers qu'il tombe dans l'embuscade et est fait prisonnier[97]. Sans doute la fait n'est-il pas expliqué ici par une plus grande rapidité par rapport au groupe de Romulus (et au troisième groupe qu'évoque cette version, contemporaine du moment où on avait créé une troisième groupe de luperques, celui des luperques juliens, à côté des deux traditionnels) ; il tient sans plus à l'organisation de la course en trois groupes distincts[98]. Mais on

peut y voir un souvenir de la primauté reconnue à Rémus sur son frère dans le monde lupercal, et donc un signe du fait que sa supériorité dans cet univers primitif le rend inférieur dès qu'il est confronté à ce qui relève d'un autre univers et des qualités dont il faut y faire preuve.

Sort échu à Romulus

En revanche, Romulus échappe au sort qui échoit à son frère. Les raisons avancées dans les textes peuvent être variées. Chez Aellius Tubero, cela tient à ce que son groupe se trouvait en arrière dans la course des Lupercales : cette seconde place peut dénoter son infériorité dans le monde de Faunus. Dans la version des *Livres pontificaux*, Romulus est dit avoir été absent, sans que les raisons soient spécifiées[99]. Dans celle de Tite-Live, où les deux frères son attaqués alors qu'ils célèbrent la fête, c'est la force de Romulus qui est mise en avant : il ne s'est pas laissé vaincre et a ainsi échappé au sort de son frère, posé comme inférieur[100]. Mais cette présentation ne rend pas réellement compte de ce que sont le monde des luperques et la position respective que les deux frères y occupent : l'explication, sans plus, par la plus grande force de Romulus peut apparaître naturelle étant donné la suite de la narration ; mais elle nous semble traduire une banalisation du récit, voulant que dès le départ le futur fondateur de Rome ait été supérieur en tout à son jumeau.

La forme de tradition représentée par Denys d'Halicarnasse et Plutarque, où Romulus est alors absent parce qu'il participe à une cérémonie cultuelle, est plus intéressante[101]. Elle est dans la ligne de la séparation qui s'est opérée entre les deux frères lors de la scène de manducation des *exta* (même si aucun des deux auteurs ne mentionne cet épisode, dont pour nous Ovide est le seul témoin) : Rémus s'est mis en dehors du monde civilisé et du mode de relation avec les dieux qui y préside, fondé sur des cérémonies qui suivent un rituel déterminé. Romulus au contraire, dès ce stade, se révèle adapté à ce monde civilisé. Son comportement ne se réduit à une dimension de piété personnelle comme Plutarque le laisse entendre : il effectue des opérations de culte comme celles qu'il mettra en place à Rome. Et ce qui est dit de lui dans cet épisode est en rupture par rapport à l'univers faunesque et lupercal au sein duquel lui et sont frère ont vécu jusque-là : il est question d'une communauté, avec ses notables auxquels le futur fondateur de l'*Vrbs* s'intègre (et cela alors qu'il est en principe, comme son frère, toujours un jeune homme), d'un culte qui est

conforme à un *mos maiorum* et destiné au bien de la collectivité, exactement comme celui qu'il instituera dans sa ville, culte qui comporte par ailleurs des pratiques divinatoires, par l'entremise desquelles s'opère le contact avec les dieux et leur sont posées les questions qui intéressent le groupe, loin de l'assimilation sauvage que symbolisait la manducation de la part divine de la bête sacrifiée par Rémus[102].

La double révélation de l'origine des jumeaux

Il ne s'ensuit pas pour autant que, dans la forme classique de la légende, la suite du processus qui conduit à l'éviction d'Amulius et au rétablissement de Numitor sur le trône soit menée par le seul Romulus. Son frère y a aussi sa part et on assiste à un effet de symétrie entre l'action des deux frères qui, chacun de son côté, se voient révéler leur origine et œuvrent au rétablissement du souverain légitime.

En ce qui concerne Romulus, cette révélation lui est faite par Faustulus, qui lui apprend alors le secret de sa naissance. Les faits son exposés par Tite-Live en quelques phrases : « Dès le premier jour, Faustulus avait eu le pressentiment que ses nourrissons étaient de sang royal : il savait en effet que le roi avait fait exposer des nouveau-nés et la date à laquelle il les avait recueillis correspondait à cet événement. Mais il avait voulu ne révéler son secret qu'à son heure, dans une occasion favorable ou en cas de nécessité. Ce fut la nécessité qui se présenta la première. Cédant à la crainte, il révèle son secret à Romulus »[103]. La présentation est la même chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque[104].

De son côté, Rémus apprend la même chose de Numitor. Le processus est beaucoup plus dramatique et donne lieu, chez Denys d'Halicarnasse, à des beaux effets sur le sentiment que le roi déchu sent naître en son cœur et qui le met sur la voie de la reconnaissance de son petit-fils, avec lequel il engage un dialogue pathétique, entrecoupé de larmes[105]. Depuis longtemps, on a soupçonné derrière cette présentation le modèle d'une pièce de théâtre, une prétexte, tragédie à sujet national qui était jouée en costume romain, avec la toge, et non avec le manteau grec, le pallium. Naevius en particulier s'était intéressé à la légende de Romulus et l'avait traitée dans une (ou plusieurs) tragédie(s)[106] : il a pu influencer Fabius Pictor dont il était à peu près contemporain[107]. On sait que les scènes de reconnaissance sont un *topos* du

théâtre de l'époque et une influence de représentations scéniques est d'autant plus probable que cette double reconnaissance s'accompagne de la preuve apportée par l'auge où les enfants avaient été placés et que Faustulus avait conservée, auge que le berger porte alors à Albe[108]. Déjà en 1888, C. Trieber avait reconnu que le motif avait été emprunté à la *Tyrô* de Sophocle – ce en quoi il avait vu la preuve de ce que la légende des jumeaux romains avait été calquée sur le modèle de l'histoire des deux fils jumeaux de Tyrô, Pélias et Nélée[109]. Même si une telle conclusion est erronée, on n'en verra pas moins dans ces éléments, et notamment le motif de la reconnaissance par le berceau, la preuve de l'influence du théâtre sur la narration[110].

Le motif n'est donc certainement pas ancien et on peut être porté à en conclure que, s'il a existé une scène de révélation du secret de la naissance des jumeaux – qui est effectivement nécessaire[111] –, c'était celle où Faustulus apprenait à Romulus comment lui et sa femme l'avaient recueilli. Celui qui mène l'action est le futur fondateur, son jumeau (de même que Numitor) ne jouant qu'un rôle d'appoint dans la suite des événements.

Romulus, Rémus, Numitor dans l'attaque contre le palais royal

Le signe de la supériorité de Romulus sur Rémus est la manière opposée dont chacun des deux frères fait sa rentrée dans Albe. Rémus, nous l'avons souligné, y pénètre en vaincu, prouvant son extériorité irrémédiable par rapport au monde des cités. Romulus, le futur fondateur, y entre en vainqueur, et en tant que chef puisqu'il est à la tête de la troupe des pasteurs qu'il a rassemblés. Il n'est pas anodin que la tradition ait placé à ce moment l'étiologie des manipules, cette unité élémentaire de la légion romaine[112]. Cela signifie que le futur *conditor* se pose en chef d'une armée, que celle-ci est organisée en formations de base, qui préfigurent celles de l'armée à venir de l'*Vrbs*. La discipline y règne déjà : les hommes savent qu'ils doivent se conformer aux ordres de celui qui commande chacune de ces subdivisions, qui bien sûr ne fait que transmettre ceux du commandant en chef. On est loin des troupes de brigands désordonnées du temps de la vie sauvage des deux frères. Romulus se comporte en chef de guerre expérimenté : il sait jauger ses propres forces et les moyens de l'ennemi ; ainsi, évitant de tenter un assaut en force qui serait voué à l'échec, « au lieu de marcher à la tête des jeunes gens (car un coup de force dépassait ses moyens), il fait prendre aux bergers des chemins divers

et leur donne rendez-vous au palais du roi »[113]. On le voit, il est capable d'user de ruse, donc de manifester cette capacité qui avait fait défaut à son frère, signe de ce qu'il est parvenu dès ce moment à un stade de développement qui est celui d'une vie organisée et civilisée. Et la troupe qu'il conduit est déjà une armée à l'action de laquelle un but politique est fixé – celui de rétablir le souverain légitime à la tête d'Albe –, digne d'une armée comme celle que Romulus conduira lorsqu'il sera roi de Rome.

Notre tradition, il est vrai, a souvent voulu associer Rémus à l'action de son frère. Tite-Live évoque « un complot qui se tramait de chaque côté » contre l'usurpateur, où, parallèlement à l'entrée de Romulus dans la ville, « Rémus sort de la maison de Numitor avec une autre troupe », Plutarque précise que, « de son côté, Rémus gagnait à son parti les citoyens restés à l'intérieur, tandis que Romulus s'avançait du dehors »[114]. Assurément, le véritable meneur de jeu est Romulus : Tite-Live emploie le verbe *adiuuat*, il aide, pour définir l'action de Rémus par rapport à son frère[115] ; de même, nous avons vu qu'il n'était pas rare que le renversement et la mise à mort du tyran soient attribués au seul Romulus[116]. On constate que la tradition, au niveau où elle nous est perceptible, a cherché à conférer un rôle également à son frère[117].

On assiste donc à une volonté de donner un rôle à Rémus, parallèlement à celui, majeur, qui incombait à son frère. Il existe également une version qui majore le rôle de Numitor et en fait le véritable responsable du renversement de son frère, par le complot qu'il aurait organisé avec ses petits-fils[118]. Ainsi chez Diodore de Sicile, l'aïeul se concerte avec eux, une fois qu'il les a reconnus, montant la conjuration contre Amulius et faisant appel aux bergers qui attaquent le palais. Chez Justin, il en va de même et l'auteur précise qu'il prend les armes aux côtés des jumeaux, lui pour récupérer le trône qui lui a été arraché, eux pour venger la mise à mort de leur mère. Dans la version que Denys d'Halicarnasse donne pour celle de Fabius Pictor[119], après avoir exhorté Romulus et Rémus, il conduit lui-même au palais « une troupe nombreuse, composée du reste de ses employés, d'amis et de serviteurs fidèles », qui rejoint « les paysans qui avaient quitté les champs pour se rassembler dans la cité et qui partirent de la place publique avec des épées cachées sous leur manteau », c'est-à-dire ceux que Romulus avait fait entrer subrepticement dans la cité. Il participe à l'assaut final, où tous massacrent les gardes postés à l'entrée. La version différente que Denys donne ensuite attribue une importance encore

plus grande à Numitor dans les événements : présentée comme moins fabuleuse que la forme courante de la tradition, elle affirme que les enfants n'avaient pas été exposés, mais remis secrètement par Numitor à Faustulus afin qu'il s'occupât d'eux, explique l'épisode de la louve par le métier de prostituée d'Acca Larentia, fait intervenir le motif de l'éducation à la grecque reçue par les enfants à Gabies ; la querelle entre les jumeaux et les bouviers de Numitor aurait même été un coup monté : Numitor voulait faire venir ainsi ses petits-fils auprès de lui ; c'est ensuite lui qui leur dévoile leur origine et, « après leur avoir dit que c'était maintenant ou jamais l'occasion de se venger, déclenche aussitôt l'attaque avec la foule des bergers » qu'il avait fait venir. Dans cette mouture de la légende, Numitor devient un *deus ex machina* qui, dès le début, a préparé le renversement de l'usurpateur[120]. Même chez Tite-Live, Numitor joue un certain rôle : tandis que les jumeaux se dirigeaient vers le palais, il lance la fausse alerte d'une attaque ennemie contre la ville et réunit ainsi les hommes mobilisables dans la citadelle ; puis, une fois Amulius châtié, il convoque l'assemblée du peuple et se fait confirmer son pouvoir royal[121].

Difficulté à retrouver une forme ancienne de la tradition

Ainsi, la tradition qui nous est parvenue ne présente pas le renversement d'Amulius comme un acte dû au seul Romulus. Rémus et Numitor ont également eu leur place dans le processus. Mais, et cela déjà au niveau de Fabius Pictor dont dépend le récit que nous trouvons chez les historiens ultérieurs, le récit apparaît pénétré d'éléments adventices – comme les apports d'origine théâtrale dont les chercheurs modernes ont souligné l'importance. Il est donc difficile de se faire une idée de ce qui aurait été la forme originelle de la tradition sur l'exploit de sortie de la période de formation des jumeaux que représentent l'élimination d'Amulius et la restauration de Numitor sur le trône d'Albe.

Il faut dire que les faits sont toujours évoqués assez brièvement, sans beaucoup de détails. Le plus souvent, nos textes se bornent à dire qu'Amulius fut mis à mort, sans préciser les circonstances[122]. Denys d'Halicarnasse (dans la version rapportée à Fabius Pictor) et Diodore de Sicile évoquent l'irruption de la troupe des bergers dans le palais et l'opposition de quelques gardes[123]. Plutarque indique que le roi, surpris par la double attaque de Romulus et Rémus, se laissa tuer sans grande résistance, et il en va de même chez Conon,

où il est dit qu'Amulius, n'eut pas le temps d'appeler des gardes et fut tué par les jumeaux qui avaient dissimulé leurs poignards[124].

Néanmoins, deux textes méritent qu'on s'arrête sur ce qu'ils disent des circonstances de la mort d'Amulius. Le premier est la seconde version présentée par Denys d'Halicarnasse, dont nous avons vu qu'elle comportait des éléments manifestement récents[125]. Mais, en même temps, elle offre une présentation de l'introduction des ennemis d'Amulius dans son palais qui mérite de retenir l'attention. Dans cette version, où c'est Numitor qui mène les opérations, on assiste à un procès truqué : l'accusation portée contre Romulus et Rémus (ainsi que, dans cette version, Faustulus) est fictive, puisque Numitor a lui-même provoqué les incidents entre les jeunes gens et ses bergers. Le procès se déroule, différemment de ce qu'on a ailleurs, uniquement devant son frère à qui Amulius a confié le jugement de l'affaire. Mais cela n'a été qu'un prétexte pour introduire la troupe des bergers dans la cité et renverser, grâce à eux, l'usurpateur[126].

Or un procès truqué pour une question de querelle de bergers qui fournit l'occasion de tuer le roi se retrouve pour un autre épisode de l'histoire romaine. C'est ainsi que les fils d'Ancus Marcius auraient assassiné le roi Tarquin l'Ancien, qu'ils accusaient d'avoir usurpé le trône qui leur revenait : ils montèrent un faux procès entre deux bergers, qui n'était qu'un prétexte pour approcher le roi et le faire tuer par eux[127]. Or, nous avons déjà eu l'occasion de le constater, la tradition sur Servius Tullius et celle sur Romulus sont à mettre sur bien des points en parallèle, le sixième roi de Rome apparaissant comme un nouveau Romulus[128]. En l'occurrence, la présentation de la mort de Tarquin l'Ancien, qui en rendait responsables les fils d'Ancus Marcius, a certainement modifié le fonds ancien de la tradition, où – comme on le lit encore en filigrane derrière la version de Promathion de la légende –, c'est à l'instigation de Servius Tullius que son prédécesseur Tarquin, qu'il faut se représenter comme ayant été dépeint sous des couleurs aussi négatives que le méchant Tarchétios de Promathion, que sa mise à mort se serait produite. Mais la récurrence du thème de l'assassinat du roi par des bergers à la suite d'un procès truqué dans la tradition sur Servius Tullius, ainsi que l'étrangeté, qui a été souvent notée, de cette histoire de bergers dans le récit sur la mort du premier Tarquin sont suffisamment significatives pour qu'on soit en droit de

penser qu'il s'agit d'un élément légendaire ancien, qui relevait de la tradition sur le premier roi de l'*Vrbs*[129].

Bien sûr, de même qu'il faut reconstituer – si on suit l'hypothèse que nous avons avancée – dans le cas de la mort de Tarquin l'Ancien une forme primitive de la tradition, où le responsable de cette mort aurait été Servius Tullius, et non les fils d'Ancus Marcius, de même dans le cas de la forme de légende romuléenne que nous examinons ici, la version que nous avons aurait subi de substantielles modifications. Si on met en parallèle les deux procès truqués, celui aboutissant à la mort de Tarquin l'Ancien et celui aboutissant à celle d'Amulius, il n'est pas attendu que ce procès se déroule devant Numitor et non devant Amulius : logiquement, c'est devant le roi que la procédure doit se dérouler et c'est au cours même de ce procès, qui a servi de prétexte pour introduire les bergers en sa présence, qu'il doit être tué – et non dans un épisode ultérieur comme on le voit dans notre texte, où le procès, qui se passe uniquement en présence de Numitor, n'est pas directement lié à la mort du roi, laquelle ne survient qu'après. On peut même se demander si l'ensemble du rôle attribué à Numitor dans le renversement de son frère, et donc également sa place dans ce procès, n'est pas une réélaboration d'une forme de tradition qui, primitivement, aurait fait appel au seul Amulius – et dont un texte que nous allons examiner amène à penser qu'elle a dû exister. Mais s'il en est ainsi, il devient difficile de déterminer quelle aurait été une mouture ancienne de cette version, où les jumeaux auraient été en présence d'Amulius. Peut-être le détail des deux bergers est-il à mettre en rapport avec la présence, non du couple formé par Romulus et Rémus, puisqu'on ne peut guère s'attendre à ce que Rémus ait joué au départ un rôle actif dans le dénouement de l'histoire, mais du couple des frères protecteurs des enfants, avec Faustinus à côté de Faustulus : il n'est peut-être pas fortuit que cette variante de la légende contienne une des deux seules allusions que nous avons au fait que Faustulus avait un frère[130]. Faut-il alors imaginer que les bergers qui se querellent sous un faux prétexte pour s'introduire auprès du roi Amulius et en profitent pour le tuer – tout comme ceux mandatés auprès de Tarquin l'Ancien par les fils d'Ancus Marcius – aient été Faustulus et Faustinus, l'un affecté aux troupeaux d'Amulius, l'autre à ceux de Numitor ? Une telle hypothèse excède toute possibilité de vérification – et ce n'est pas le rôle, plutôt falot, prêté à Faustulus dans la tradition habituelle, où, s'il pénètre dans Albe, c'est en liaison avec le

motif, certainement récent, de l'auge dans laquelle Romulus et Rémus avaient été recueillis, qui puisse la conforter : le rôle qui lui aurait été attribué originellement aurait été considérablement altéré, et réduit en importance par rapport à celui de Numitor.

Une autre variante de la tradition peut cependant être évoquée, et avec plus de netteté, à l'appui de l'hypothèse de l'existence d'une forme ancienne de la tradition où le renversement d'Amulius et le rétablissement de Numitor auraient été relatés d'une autre manière que dans la forme classique de la légende. Il s'agit de la présentation de la légende qui figurait dans les *Livres pontificaux* et qui nous été conservée dans *Les Origines du peuple romain*[131]. Nous avons déjà eu l'occasion d'examiner cette forme de la légende sur plusieurs points : type de jeu prêté à Rémus et aux bergers qui le capturent, qui peut avoir appartenu aux festivités des Lupercales, manque d'intelligence de Rémus, qui se laisse lier et emmener prisonnier à Albe, étiologie des manipules, avec l'organisation de la troupe des bergers mise en place par Romulus pour attaquer Albe[132]. Or elle diffère de tout ce que nous connaissons ailleurs sur les circonstances du renversement d'Amulius. Ici, ce ne sont pas les bergers de Numitor, mais ceux d'Amulius qui capturent Rémus, Numitor n'étant évoqué qu'à l'extrême fin de la notice, pour son rétablissement sur le trône par Romulus : il ne joue aucun rôle auparavant et le thème de la querelle de ses bergers avec ses petits-fils n'apparaît pas. Corrélativement, Rémus est mis en présence du seul Amulius et c'est chez lui, non chez son frère, qu'il est amené comme captif. Il reste prisonnier jusqu'à la fin, tandis que son frère est le seul à agir, et il doit attendre que celui-ci vienne le délivrer.

F. Coarelli nous semble avoir justement attiré l'attention sur la ressemblance que cette version offrait avec la représentation figurée, sur une peinture de la tombe François de Vulci, d'une lutte liée aux circonstances de la montée sur le trône de Rome de Servius Tullius, identifié avec l'Étrusque Macstarna et associé aux deux frères vulciens Caeles et Aulus Vibenna[133]. On y voit Macstarna-Servius Tullius, dont on sait par le discours prononcé par l'empereur Claude devant le Sénat en 48, dont la teneur nous a été conservée par la table claudienne de Lyon, qu'il fut le compagnon très fidèle (*sodalis fidelissimus*) de Caeles Vibenna, délivrer celui-ci de ses liens dans le cadre d'un raid nocturne mené, avec une série de compagnons dont Aulus Vibenna,

contre un groupe d'adversaires qu'ils ont surpris dans leur sommeil et sont encore enveloppés dans leurs couvertures. Nous n'avons pas à examiner les implications historiques de cette représentation – dont nous retiendrons seulement qu'elle semble se conformer au précédent littéraire de la Dolonie dans l'*Iliade*, où Ulysse et Diomède s'en prenaient, au cours d'une attaque de nuit, au campement du roi thrace Rhésos[134]. Nous avons déjà eu l'occasion de constater combien les traditions sur Romulus et Servius Tullius s'entremêlaient – au point que les figures historiques des frères Vibenna ont pu être comprises sur le modèle des frères protecteurs des légendes des premiers rois latins[135]. Il est probable que, parmi les nombreuses aventures qui étaient attribués aux frères Vibenna et à leur compagnon Macstarna-Servius Tullius, que l'empereur Claude évoque sans autres précisions, ait figuré un épisode comportant la capture de Caeles Vibenna puis sa libération par son *sodalis fidelissimus*. Qu'un épisode parallèle ait figuré dans la légende de Romulus n'est pas pour surprendre, quelle que soit par ailleurs la manière dont on explique cette similitude – enrichissement de la légende du *conditor* par une aventure prêtée, à tort ou à raison, à Servius Tulllius, ou transposition sur la figure de Macstarna-Servius Tullius d'un élément de la légende du premier roi de Rome[136]. Quoi qu'il en soit, on pourra penser que la courte phrase qu'on lit dans *Les Origines du peuple romain* (« grâce à Romulus, une fois Amulius mis à mort, son frère fut libéré de ses liens et son aïeul rétabli sur le trône ») conserve la trace d'une forme ancienne de la légende de Romulus, où le futur fondateur agissait seul, après que son frère eut été capturé par Amulius, et le délivrait en même temps qu'il mettait à mort le mauvais roi et rétablissait leur grand-père sur le trône[137].

Cette version où Rémus restait confiné dans son rôle de prisonnier et où Numitor n'intervenait en rien, avant que l'élimination de son frère par Romulus lui permît de retrouver son trône, aurait été conservée par les *Livres pontificaux* (ou plutôt *Livres des choses pontificales,* étant donné que *pontificalium* est ici au génitif, fonctionnant comme complément de nom de *libri*, livres). Si on suit l'avis exprimé par J.-C. Richard dans son édition de l'opuscule, il s'agirait d'une œuvre, intitulée plutôt *Questions pontificales* (ou *Pontificalia*) et distincte à la fois des *Libri pontificales* proprement dits (appelés aussi *Libri pontificium* ou *pontificii*, livres des pontifes), qui étaient des recueils de

prescriptions rituelles à usage du collège des pontifes, et des *Annales des pontifes*, qui avaient un caractère historique. Ces *Questions pontificales* avaient été composée par un certain Veranius ou Veratius, auteur de la fin de la République ou du début de l'Empire, connu pour avoir rédigé également des *Livres d'auspices* (*Libri auspiciorum*)[138]. Ce serait chez cet auteur orienté plutôt vers les questions religieuses que l'auteur de l'opuscule – ou une source intermédiaire – aurait trouvé cette forme de la légende. Qu'il ne se soit pas agi d'un écrit proprement historique peut expliquer qu'il ait conservé une forme de tradition indépendante de celle véhiculée par l'historiographie issue de Fabius Pictor, et qu'on peut considérer comme archaïque.

D) Structure d'ensemble du récit des enfances

Une partie de la vie du fondateur bien délimitée

Les épisodes de la carrière du premier roi que nous avons examinés constituent une partie clairement définie de la geste du *conditor*. Elle correspond à la période de ses enfances, jusqu'au moment où, ayant atteint ses dix-huit ans, il entreprend l'œuvre de fondation qui justifie sa place éminente dans les traditions de l'*Vrbs*, commençant l'ère *ab Vrbe condita* dans laquelle les Romains vont désormais inscrire leur histoire. On a donc affaire à un temps de formation, dont nous avons déjà amplement souligné qu'il répondait à une phase d'initiation, qui dans le cas d'une carrière héroïque comme la sienne prend classiquement la forme d'un récit d'exposition puis de salvation, avant une période de formation se déroulant dans un cadre pastoral, à l'écart de la vie civilisée. Ce temps débute donc, comme toute période initiatique, par une sortie du monde normal, se poursuit par la formation elle-même, assurée au sein de ce monde extérieur, se termine par une rentrée dans le cadre social dont le jeune était sorti. S'agissant d'un héros, ce processus prend, pour la sortie du monde normal, la forme dramatique d'une exposition alors qu'il est encore nouveau-né, épisode où les dieux laissent pressentir le sort futur de l'enfant en assurant sa salvation, puis pour le retour au monde dont il était parti, celle d'un exploit particulièrement remarquable.

Un caractère essentiel, et différentiel, de cette période de la vie de Romulus est qu'il la passe en compagnie de son frère, tous deux menant ensemble une

vie de bergers au sein du groupe des *pastores*. Cela la distingue de ce qui se passera ensuite : lors de la fondation de la cité, les deux frères s'opposeront au point que Rémus sera tué par son frère ; puis, lorsque Romulus règnera sur la ville qu'il aura fondée, il sera seul, sans aucun frère à ses côtés : la période de gémellité sera bien finie. G. Dumézil avait souligné l'existence de ces trois phases successives dans la vie de Romulus[139] : nous avons noté qu'on pouvait les comprendre selon une articulation trifonctionnelle, où la phase de son existence qui nous concerne ici, par le fait qu'elle se déroule dans un monde pastoral et que la notion de gémellité qui la caractérise, avec ses connotations de fécondité et d'abondance, y est centrale, serait la composante de troisième fonction dans cette structuration globale de la carrière du *conditor*.

Un ensemble clairement structuré

Il n'empêche que cette période initiale peut elle-même être subdivisée en plusieurs étapes. Nous les avons déjà évoquées : à une phase de sortie du monde civilisé et d'entrée dans le monde pastoral, succède le déroulement de cette période de vie à part, puis elle se termine par le processus de retour au monde civilisé. Nos récits détaillent ces trois phases, s'étendant sur les péripéties de la première et de la troisième, et donnant une description plus générale de la période de formation intermédiaire, dans laquelle un seul épisode notable (raconté uniquement par Ovide) se détache, celui de la course-poursuite par les deux frères des brigands qui étaient venus leur subtiliser leur bétail alors qu'ils sacrifiaient au dieu Faunus.

Entre ces trois phases, on peut relever une série de différences, qui témoignent d'une progression. Sur un plan spatial, le mouvement est au départ celui de la sortie de la cité, il s'ensuit une période de vie dans le monde extérieur, puis se produit le mouvement de retour. On peut faire intervenir, une fois de plus, des considérations fonctionnelles : au sein de cette période globalement pastorale et donc définissable d'une manière générique comme de troisième fonction, chaque moment est connoté différentiellement. La première phase est celle de la salvation des enfants, préservés des eaux du Tibre, de leur allaitement par la louve avant qu'ils soient recueillis par Faustulus et Acca Larentia : on est en présence de traits relevant du salut physique, de la nourriture – qui se laissent donc situer au troisième niveau fonctionnel. Ensuite, ce qui est dit des activités des jumeaux, centrées sur les

exercices physiques, la chasse et surtout le fait – qui est le plus mis en valeur – qu'ils luttent contre les brigands, peut relever, dans ce monde pastoral, de ce qui représente le deuxième niveau. Enfin, l'exploit qui marque leur sortie consiste à renverser celui qui s'arrogeait indûment la souveraineté et à rendre le pouvoir au souverain légitime : nous sommes cette fois au premier niveau. Mais le plus important dans la progression qui sous-tend cette période est que s'opère une différenciation progressive entre Romulus et son frère. Au départ, lorsqu'ils sont sauvés des eaux, allaités par la louve, recueillis par le couple de bergers, les deux jumeaux sont indissociables. Puis, avec l'épisode du sacrifice interrompu et de la poursuite des voleurs de bétail, suivie par la manducation des *exta* par le seul Rémus qui s'est montré plus efficace que Romulus dans cette poursuite, un clivage se produit et le sort des deux frères commence à diverger : à ce stade, c'est Rémus qui l'emporte dans la mesure où, par rapport à son frère, il peut être qualifié de vainqueur, *uictor*, puisque c'est lui qui a récupéré le bétail ; mais il gâche cette victoire en s'appropriant la part divine de la victime, se condamnant ainsi à ne plus être à même de sortir du monde sauvage auquel préside le dieu Faunus. Enfin, lors de la phase de retour au sein du monde civilisé, l'opposition est patente entre Rémus, qui entre à Albe enchaîné et captif, et Romulus, qui y pénètre à la tête de la troupe des bergers et joue le rôle essentiel dans le renversement du tyran Amulius et la restauration de leur grand-père Numitor. Cette fois, en présence d'un univers organisé et régi par des lois, la supériorité va à Romulus.

Le récit s'articule donc selon la progression suivante :

	Aspect spatial	**Coloration fonctionnelle**	**Rapport entre les frères**	**Rôle spécifique de Rémus**	**Rôle spécifique de Romulus**
Salvation des enfants des eaux du Tibre, allaitement par la louve, recueil par Faustulus et Acca Larentia	Sortie du monde civilisé, entrée dans le monde sauvage	Salvation au sein d'une situation dangereuse, nourriture Fonction III	Romulus et Rémus sont indissociables, aucune différence n'existe entre eux		
Période de vie pastorale, épisode du	Vie au sein du monde sauvage	Lutte contre des brigands	Supériorité de Rémus sur Romulus : il rattrape le	Rémus fait suivre sa victoire au sein	Romulus, vaincu au sein du monde sauvage, ne

sacrifice interrompu		Fonction II	premier les voleurs de bétail	du monde sauvage de la manducation des *exta* : il récuse la séparation hommes/dieux	touche pas à la part des dieux ; il réagit par le rire
Capture de Rémus, renversement d'Amulius et rétablissement de Numitor	Sortie du monde sauvage, rentrée dans le monde civilisé	Renversement d'un souverain illégitime, rétablissement du souverain légitime Fonction I	Supériorité de Romulus sur Rémus : il joue un rôle central (voire exclusif) dans le châtiment d'Amulius et la restauration de Numitor	Rémus, capturé par les bergers de Numitor, rentre dans Albe en tant que vaincu et prisonnier ; il joue au plus un rôle d'auxiliaire de son frère	Romulus échappe à la capture, il rentre dans Albe à la tête de la troupe des bergers ; il joue un rôle central (voire exclusif) dans les événements

1. Nous développons dans cette partie des analyses que nous avons amorcées dans Briquel 1980, p. 267-300, Briquel 1983.

2. Sur la tradition qui s'est développée secondairement (peut-être à partir de Valerius Antias) selon laquelle les enfants avaient reçu une éducation de type grec à Gabies (Denys d'Halicarnasse, 1, 84, 5, Plutarque, *Vie de Romulus*, 6, 2-3, *De la fortune des Romains*, 8 = 320e, *Origo Gentis Romanae*, 21, 3), Ampolo 1997, Fraschetti 2002, p. 18 ; la découverte d'une inscription remontant à 770 av. J.-C. sur le site de l'ancienne Gabies, à l'Osteria dell'Osa, ne peut pas en garantir d'ancienneté.

3. Néraudau 1979, p. 206-210.

4. Explication déjà dans Preller 1858, 1881, p. 695 (cf. Schwegler 1853, p. 425, 486). Sur le dieu Faunus, Dumézil 1966, p. 338-344 = Dumézil 1974, p. 350-356. Sur Faunus comme roi légendaire du Latium, Brelich 1955, p. 57-74 = Brelich 1975, p. 66-83.

5. Horace, *Odes*, 3, 18, 1, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 6, 775. Sur cet aspect du dieu, Brelich 1955, p. 60-64 = Brelich 1975, p. 69-73. On songera aussi aux histoires scabreuses du dieu avec sa fille (Macrobe, *Saturnales*, 1, 12, 24) et Hercule (Ovide, *Fastes*, 2, 305-358).

6. Opinion de « certains » rapportée dans Servius, commentaire à *Géorgiques*, 1, 10, à propos des Faunes (puisque le dieu se manifeste aussi bien sous la forme d'une figure unique, *Faunus*, que sur celle d'une pluralité de *Fauni*). L'explication se retrouve pour sa parèdre Fauna (puisqu'il existait deux figures parallèles, masculine et féminine) dans Macrobe, *Saturnales*, 1, 12, 21-22.

7. Sur Évandre, article classique de J. Bayet (Bayet 1920).

8. Rapprochement avec le verbe latin *fari*, parler, ou le nom grec de la voix *phônè* en raison de sa capacité à faire entendre sa voix et à rendre des oracles (Varron, *De la langue latine*, 7, 36, Servius, commentaire à *Énéide*, 7, 81, *Bucoliques*, 6, 27, *Géorgiques*, 1, 10, 11, *Les Origines du peuple romain*, 4, 5, Donat, commentaire à Térence, *L'Eunuque*, 5, 8, 49), ou le verbe grec *phainesthai*, apparaître, à cause de

ses brusques apparitions (Probus, commentaire à Virgile, *Géorgiques*, 1, 10), ou le nom du sanctuaire, *fanum* (Servius, commentaire à *Géorgiques*, 1, 10, se référant à Cincius Alimentus et Cassius Hémina, resp. fr. 2 Peter = fr. 2 Chassignet, fr. 4 Peter = fr. 4 Chassignet ; cf. Martianus Capella, 2, 167).

9. Sur cette question, Sergent 1995, p. 203-204.

10. Voir Ernout, Meillet 1959, p. 221, à qui nous empruntons l'expression de « dieu loup ».

11. Voir Florus, 1, 1, 3 ; pour le bétail (*pecus*) et les étables (*stabula*), Tite-Live, 1, 4, 8 ; Solin, 1, 18 (*tugurium Faustuli*) ; pour la cabane de Romulus, Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 11, Plutarque, *Vie de Romulus*, 20, 5 ; pour sa destruction accidentelle, Dion Cassius, 48, 43 (38 av. J.-C.), 54, 29 (12 av. J.-C.) ; pour les données archéologiques, Pensabene 1990-1991, Coarelli 2012, p. 130-132, 156-159.

12. Denys d'Halicarnasse évoque les portes et le forum de la ville en 1, 81, 1, la maison de Numitor, en 1, 81, 4 ; Tite-Live parle de « palais royal » en 1, 6, 4, de « citadelle » en 1, 6, 1.

13. Ennius et L. Caesar, dans *Les Origines du peuple romain*, 20, 3, Licinius Macer, dans Macrobe, *Saturnales*, 1, 10, 17 (fr. 1 Peter = fr. 2 Chassignet), Tite-Live, 1, 4, 7, Lactance, *Epitome*, 15, 1, Jérôme, *Chronique*, 85a Helm. Appien, 1a, 7, Zonaras, 7, 1, usent de la même manière du mot grec *gunè*.

14. Valerius Antias, dans *Les Origines du peuple romain*, 21, 1, Denys d'Halicarnasse, 1, 84, 4.

15. Mommsen 1871 ; voir aussi Momigliano 1969, p. 471-479, Coarelli 1983a, p. 261-282, Carandini 2006, p. 334-337. Acca Larentia est présentée comme une courtisane aimée d'Hercule et à qui le dieu fait rencontrer un riche amant, dont elle hérite des biens, qu'elle lègue ensuite au peuple romain, chez Plutarque, *Vie de Romulus*, 5, 1-4, *Questions romaines*, 35, Augustin, *Cité de Dieu*, 6, 7, Macrobe, *Saturnales*, 1, 10, 12-15. Licinius Macer, cité par Macrobe, *Saturnales*, 1, 10, 17 (= fr. 1 Peter = fr. 2 Chassignet) combine la tradition sur la nourrice de Romulus avec celle sur la courtisane enrichie, puisqu'elle est présentée comme l'épouse de Faustulus, devenue veuve et ayant rencontré un riche personnage nommé Tarutius (ou un nom comparable), et léguant alors sa fortune à Romulus ; les deux figures sont évoquées conjointement dans Verrius Flaccus, d'après le témoignage épigraphique des Fastes de Préneste, pour le 23 décembre, Tertullien, *Contre les païens*, 2, 10. La référence à Romulus peut apparaître dans des versions qui font d'Acca Larentia une courtisane enrichie qui lui lègue sa fortune, mais sans qu'il soit indiqué qu'elle avait été la nourrice des jumeaux (Valerius Antias, cité dans Aulu-Gelle, 7, 7, 5-6 = fr. 1 Peter = fr. 3 Chassignet). Plutarque, *Questions romaines*, 35, fait allusion à des honneurs rendus à une Acca Larentia dont il précise qu'il s'agit de la nourrice de Romulus.

16. Lucrèce, 5, 962-965.

17. Cicéron, *Pour Caelius*, 26. Sur les luperques, voir plus loin, p. 135-137.

18. La doctrine sur les origines des frères arvales (exposée par Masurius Sabinus à l'époque de Tibère, cité dans Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, 7, 8 ; cf. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 18, 2, 1), qui rattachait la confrérie à Faustulus, Acca Larentia et Romulus, en les mettant en relation avec les récoltes est une élaboration augustéenne, visant à redonner un sens à des rites et une confrérie tombés en désuétude ; voir Scheid 1990. Sur les activités des jumeaux à ce stade de leur existence, Capdeville 1995, p. 68-70, Carandini 2006a, p. 100-105.

19. Sur la relation, ténue et secondaire, posée avec l'agriculture, Brelich 1955, p. 69-70 = Brelich 1974, p. 77-78.

20. Varron, *De la langue latine*, 7, 36, Virgile, *Énéide*, 10, 551, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle,* 12, 3.

21. Ovide, *Fastes*, 3, 315

22. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 343 (et Arnobe, *Contre les nations*, 3, 23) ; Horace, *Odes*, 3, 18.

23. La précision figure dans Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 10 (mentionnant aussi des porcs), Ovide, *Fastes*, 2, 369, 3, 64.

24. Ovide, *Fastes*, 2, 369-370.

25. Tite-Live, 1, 4, 8-9, Plutarque, *Vie de Romulus*, 6, 5.

26. Tite-Live, 1, 4, 9, Diodore de Sicile, 8, 4, 1, Ovide, *Fastes*, 3, 63-64, Plutarque, *Vie de Romulus*, 6, 5.

27. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 678 (et Mythographes du Vatican, 2, 184).

28. Eutrope, 1, 1, 2 ; l'auteur du *Bréviaire*, écrit vers 375, fut suivi par Landulphe Sagax, à la fin du Xe siècle (*Historia miscella*, 1, 5). En 1, 5, 4, Tite-Live emploie une formulation analogue pour décrire l'action des deux frères (« Ils avaient fini par recruter une troupe de jeunes gens pour se livrer au pillage comme dans une guerre »), mais elle est mise dans la bouche des brigands qui les accusent mensongèrement au moment de la capture de Rémus.

29. Sur l'initiation et ses procédures, voir p. 45, avec n. 9.

30. Voir Briquel 1982. Comme le montrent les faits grecs – notamment pour la Crète, avec la description de Strabon, 10, 4, 21 (483), se fondant sur l'historien du IVe siècle av. J.-C. Éphore – ou germaniques – avec le cas des Taïfales, évoqué par Ammien Marcellin en 31, 9, 5 –, l'homosexualité (dont on voit, par le cas de l'amant crétois, qu'elle est liée à cette phase particulière de l'existence du jeune homme, qui se marie au cours d'une cérémonie collective qui marque la sortie de cette initiation, et donc entre alors dans le cadre d'une relation hétérosexuelle classique, susceptible de déboucher sur la naissance d'enfants) avait sa place dans les procédures d'initiation (Sergent 1984, avec p. 15-53, Schnapp 1999). Elle ne joue aucun rôle dans les traditions latines que nous étudions.

31. Justin, 23, 1, 7-10 ; cf. Diodore de Sicile, 16, 15, 1-2. Voir Napoli 1966, Mele 1995.

32. Camous 2010, p. 109.

33. Plutarque, *Vie de Romulus*, 6, 4.

34. Ainsi Tite-Live, 1, 5, 3-4 : « Des brigands, outrés d'avoir perdu leur butin, avaient dressé une embuscade ; Romulus fit une résistance vigoureuse, Rémus fut pris ; ses ravisseurs le livrèrent au roi Amulius et se posèrent en victimes. » Sur cet épisode, voir p. 151-153.

35. Voir p. ex. Brelich 1955, p. 40-41 = Brelich 1975, p. 50-51, Binder 1964, p. 90, Alföldi 1974, p. 120-121, Capdevillle 1995, p. 67-75, Camous 2010, p. 108-112.

36. Tite-Live, 1, 4, 9, Diodore de Sicile, 8, 4, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 6, 3, Zonaras, 7, 1 ; cf. Cicéron, *De la république*, 2, 4, à propos du seul Romulus.

37. Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 12, Ovide, *Fastes*, 3, 59, Tite-Live, 1, 4, 9.

38. Tite-Live, *l. c.* En particulier ils participent à la course des lupercales, qui représente tout à la fois « un jeu et un amusement » (1, 5, 1-3).

39. Ovide, *Fastes*, 2, 365-368, *Les Origines du peuple romain*, 22, 2-3 (se référant aux *Livres pontificaux* ; voir J.-C. Richard, édition CUF, p. 177-178, M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 358). Cf. Justin, 43, 2, 8.

40. Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 10.

41. Tite-Live, 1, 4, 9, Diodore de Sicile, 8, 4, 2.

42. Ovide, *Fastes*, 3, 62. Plus tard, les jumeaux seront encore considérés comme exerçant un pouvoir égal sur la troupe des bergers lorsqu'ils décideront de fonder leur ville. Voir plus haut, p. 113, pour l'interprétation du fragment de Cassius Hemina (fr. 11 Peter = fr. 14 Chassignet) qui les pose comme régnant en commun sur la foule des pasteurs. Mais, dans cet épisode qui se lie au processus de la fondation de la ville, le pouvoir des frères est de type royal, ce qui n'est pas le cas dans la période préalable que nous examinons ici.

43. Cicéron, *De la république*, 2, 4.

44. Höfer 1934, Wikander 1938 ; pour l'application à Rome, Binder 1964, p. 100-104, Alföldi 1974, p. 107-150, Capdeville 1993, p. 55-58 (Caeculus), 95 (Romulus),

45. Cette tendance a parfois joué dans le récit de l'exposition. Voir p. 87, n. 52.

46. Plutarque, *Vie de Romulus*, 6, 3 : « Romulus passait (dès ce moment) pour être supérieur à son frère

en intelligence et en capacité politique. »

47. Ovide, *Fastes*, 2, 361-380 ; voir Schilling 1960 (pour le passage cité, p. 191).

48. Sur le déroulement de la fête, données dans Dumézil 1966, p. 340-344 = Dumézil 1974, p. 352-356, Paolo Carafa, dans Carandini 2006a, p. 477-493.

49. Dicussion sur le parcours des luperques dans Ziolkowski 1998-1999, Wiseman 2008, p. 63-65, Coarelli 2012, p. 139-145.

50. Cicéron, *Pour Caelius*, 26.

51. Tite-Live, 1, 5, 2, Q. Aelius Tubero, dans Denys d'Halicarnasse, 1, 81, 1 (fr. 3 Peter = fr. 4 Chassignet). Institution du culte de Pan Lykaios d'Arcadie par Évandre au Lupercal dans Denys d'Halicarnasse, 1, 32, 3.

52. Gaius Acilius, dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 9 (= fr. 2 Peter = fr. 3 Chassignet), Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 343.

53. Butas, dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 8 ; cf. *Les Origines du peuple romain*, 22, 1.

54. Valère Maxime, 2, 2, 9.

55. Ovide, *Fastes*, 2, 425-449. Il est fait allusion à cette étiologie chez Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 343.

56. Il est possible que cette explication se soit développée autour d'un événement auquel fait allusion un fragment de Tite-Live (fr. 13, référé génériquement à sa deuxième décade) et qu'on a proposé de situer en 276 av. J.-C. Dans un passage de sa lettre sur les Lupercales, adressée au sénateur chrétien Andromachus, le pape Gélase évoquait une tradition selon laquelle la fête avait été instituée « pour écarter la stérilité qui avait alors frappé les femmes », avec renvoi à la deuxième décade de Tite-Live. Voir Holleman 1974, p.27-28, 146. On a mis en relation cette crise frappant les femmes avec une *pestilentia* qui aurait frappé la cité, dont Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 17, semble avoir conservé l'écho et qu'Orose, 4, 4, 1-4, incite à dater de 276 av. J.-C. (cf. Tite-Live, *Periocha* 14). Voir Jal 1979, p. 245-247.

57. Voir plus haut, p. 136, n. 52.

58. Sur la répartition entre part des hommes et part des dieux, Scheid 1984, 1988. Sur la division parallèle qui existe en Grèce entre les chairs et les organes internes, porteurs de vie, que sont les *splanchna*, Vernant 1974, Detienne, Vernant 1979 (notamment Jean-Pierre Vernant, « À la table des hommes », p. 37-132, Jean-Louis Durand, « Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger », p. 133-165).

59. Fraschetti 2002, p. 24-26.

60. L'article *exta* du *Thesaurus linguae Latinae* (qui va de la colonne 1962, ligne 61 à la colonne 1965, ligne 31, mais ne consacre que les dernières 18 lignes aux exemples du mot dans un sens qualifié de *laxius*, plus étendu) suffit à le montrer. Encore dans ces exemples convient-il de noter qu'à côté de cas où le terme s'applique à une consommation des *exta* dans des banquets dont rien n'autorise à penser qu'il soient rituels (Plaute, *Le Carthaginois*, 491, 804, Virgile, *Énéide*, 8, 183) d'autres, comme pour les deux occurrences du terme dans la passage que nous étudions (où il apparaît aux v. 364 et 373), entrent dans la question de la cuisine du sacrifice et peuvent concerner la part dévolue aux dieux (Plaute, *Le Soldat fanfaron*, 712, où il s'agit d'un sacrifice, Virgile, *Géorgiques*, 2, 396, où il s'agit du sacrifice d'un *sacer hircus* en l'honneur de Bacchus).

61. Paul Festus, 69 L, en référence à l'acte de l'officiant, qui découpait (*prosecare*) les entrailles des victimes pour les offrir aux dieux.

62. Voir, avec une conclusion identique, M. T. D'Alessio dans Carandini 2006a, p. 352-353.

63. Nous verrons cependant que, d'un point de vue comparatif, cet épisode, qui pose le juste rapport qui doit exister entre l'homme et les dieux, peut être rapproché des traditions sur l'institution du sacrifice, comme celle qui s'était développée en Grèce autour de la figure de Prométhée. Voir p. 146.

64. Sur l'importance du respect des règles commandant le déroulement des sacrifices et des autres cérémonies et le fait qu'on peut définir la religion romaine comme fondée sur une orthopraxie, Scheid 1985, 2005.

65. Hubaux 1958, p. 221-239, Duval 1972, Alföldi 1974, p. 141-148, Briquel 1980, p. 285-291, Sordi 1993a, Guittard 1998, p. 59-61, M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 353-354. Nous renvoyons à ces travaux pour l'ensemble des références, que nous ne donnerons pas ici en détail.

66. M. T. D'Alessio (dans Carandini 2006a, p. 354-355) estime que seul Rémus, en tant que *uictor* (v. 374) avait mangé des *exta* ; mais ses compagnons l'ont imité (v. 375). Cependant notre ignorance des détails des rites des Lupercales nous interdit de savoir si cela se traduisait par un privilège de consommer les *exta* accordé aux Quinctii tandis que l'autre groupe en aurait été privé, selon une distinction analogue à elle qui existait, pour le rituel de l'*Ara Maxima*, entre les Potitii, mangeurs d'*exta*, et les Pinarii, qui en étaient privés.

67. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 11, 785.

68. Augustin, *Cité de Dieu*, 2, 34.

69. Suétone, *Vie d'Auguste*, 96, 3.

70. Suétone, *Vie d'Auguste*, 1, 1.

71. Ainsi Alföldi 1974, *l. c.* (qui estimait que le fait que les entrailles étaient mal cuites relevait de l'opposition générale entre le cru et le cuit, conformément aux analyses de Lévi-Strauss 1964, et était un trait essentiel de ces récits), Fraschetti 2002, p. 25. Mais voir Duval 1972.

72. Schilling 1956, p. 192-193 : « Rémus commet un acte inqualifiable », « il s'agit d'un véritable sacrilège », « à partir de ce moment Rémus devient un réprouvé ».

73. Ovide, *Fastes*, 3, 799-808 ; voir Detienne 1975, p. 175.

74. Sur cette question, nous renvoyons aux analyses de Vernant 1974, Detienne, Vernant 1979 pour le monde grec, Scheid 1984, 1988 pour Rome.

75. Hésiode, *Théogonie*, 535.

76. Sur le sens du tracé des limites de la cité, voir plus loin, p. 148-201, 243-245.

77. Les Potitii sont connus par la disparition soudaine de la famille, qui aurait été provoquée par la faute qu'ils avaient faite en confiant le culte d'Hercule à des esclaves publics (Tite-Live, 9, 29, 9-11, Valère Maxime, 1, 1, 17, Festus, 270 L, Lactance, *Institutions*, 2, 7, 15, *Des hommes ilustres*, 34, 2, *Les Origines du peuple romain*, 8, 4-6, Macrobe, *Saturnales*, 3, 6, 13). L'image des Fabii (ce qui n'est pas pris en compte dans Duval 1972, Fraschetti 2002, p. 25) n'est pas uniquement positive, le souvenir de la *gens Fabia* étant lié à des désastres retentissants, notamment celui de la Crémère, dus à l'attitude irréfléchie de ses membres (Montanari 1973, Corsano 1977).

78. Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 10 ; Dumézil 1966, p. 342 = Dumézil 1974, p. 353. On l'interprète généralement comme une réaction de joie et de retour à la vie des deux jeunes gens après le simulacre de mise à mort dont ils ont fait l'objet.

79. Schilling 1956, p. 193.

80. Camous 2010, p. 97-98, 162-163.

81. Wiseman 1999, p. 103-104, se référant à *Origines du peuple romain*, 21, 5 : « Le jumeau (de Romulus) reçut le nom de Rémus, en raison même de sa lenteur, puisque le hommes ainsi faits étaient appelés par les Anciens *remores* (qui ne se pressent pas). » Cf. Ernout, Meillet 1959, *s. u. mora*, p. 413, citant l'expression de la langue augurale *remores aues*, oiseaux qui obligent à retarder (*remorari*) une action (Paul Festus, 345 L).

82. Conon, *Narrations*, 48, 6. Cette version pose comme exploit des enfants non l'acte politique du rétablissement sur le trône de leur grand-père injustement renversé par son frère, mais la libération de

leur mère, en conformité avec les légendes grecques de jumeaux (Briquel 1976c). En milieu grec également, une épigramme de l'*Anthologie palatine*, décrivant les reliefs qui ornaient le temple de Cyzique et où étaient représentés des exemples de services rendus par des enfants à leur mère – comme en 4, Polymédès et Clytios, vengeant Cléopâtre, en 7, Amphion et Zéthos, punissant Dircè, en 9, Pélias et Nélée, secourant Tyrô, en 16, Éole et Béotos, libérant Mélanippe – met en avant, en 3, 19, la libération de Rhéa Silvia, cette fois sans omettre la restauration de Numitor. Sur ce monument, élevé par Attale II (qui régna de 197 à 159 av. J.-C.) et Eumène II de Pergame (qui régna de 159 à 138 av. J.-C.) en l'honneur de leur mère Apollônis, Massa-Pairault 1985, p. 188-199, Dasen 2005, p. 101-103, Massa-Pairault 2007a, p. 150-157, Massa-Pairault 2007b.

83. Strabon, 5, 3, 2 (229) (avec la mention, qui ne se retrouve pas ailleurs, de fils d'Amulius), Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 273, *Des hommes illustres*, 1, 4. Cf. Diodore de Sicile, 8, 2, 3, Justin, 43, 10, 2, où l'action commune des deux frères est commandée par Numitor, selon une forme de tradition évoquée par Denys d'Halicarnasse, en 1, 83, 3, avec référence à Fabius Pictor (= fr. 5b Peter = fr. 7b Chassignet), et en 1, 84, 8, avec une autre version, rapportée à des sources non précisées, Tzetzès, scholie à Lycophron, *Alexandra*, 1232. Sur cette présentation particulière, voir plus loin, p. 158-159.

84. Cicéron, *De la république*, 2, 4, Florus, 1, 1, 4-5, *Les Origines du peuple romain*, 21, 4, avec une référence au début du passage à Valerius Antias (et 22, 4, se référant aux *Livres pontificaux*, dans une version où Rémus est emprisonné et libéré par son frère après la mort d'Amulius ; voir plus loin, p. 163, avec n. 131) ; cf. Ovide, *Fastes*, 3, 65-68, donnant un rôle actif au seul Romulus.

85. Il a cependant pu exister une forme plus simple de la tradition, où Rémus était capturé par les bergers d'Amulius, puis retenu en prison par celui-ci avant que Romulus intervienne pour le délivrer et rétablir leur grand-père sur le trône. Voir *Les Origines du peuple romain*, 22, 2-4, se référant aux *Livres pontificaux*. Nous reviendrons p. 163 sur cette version, dans laquelle il semble que Numitor n'était pas mis en présence de Rémus .

86. Bergers de Numitor dans Tite-Live, 1, 5, 4, Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 12-13, 80, 1-3 (avec référence à Q. Aelius Tubero = fr. 3 Peter = fr. 4 Chassignet), 84, 6, Plutarque, *Vie de Romulus*, 7, 1-2, Zonaras, 7, 2. Seule la version rapportée aux *Livres pontificaux* dans *Les Origines du peuple romain*, 22, 2-3, attribue la capture de Rémus (dans la variante où il se laisse lier au cours d'un jeu de force) aux bergers d'Amulius. Justin l'attribue à des brigands (*latrones*), mais précise ensuite que le roi Amulius le remet à Numitor, dont les deux frères avaient souvent attaqué les troupeaux (43, 8-9).

87. Tite-Live, 1, 5, 4, Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 12, 84, 6.

88. Tite-Live, 1, 5, 4, Plutarque, *Vie de Romulus*, 7, 1.

89. Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 13 ; Zonaras, 7, 2.

90. Tite-Live, 1, 5, 4, Denys d'Halicarnasse, 1, 81, 2, Plutarque, *Vie de Romulus*, 7, 3-4, Justin, 43, 2, 9.

91. *Les Origines du peuple romain*, 22, 2-3.

92. En Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 13-14, Rémus se lance à la poursuite des bergers de Numitor alors qu'ils font semblant de fuir et tombe dans un traquenard ; cf. 1, 80, 2 (se référant à Aelius Tubero = fr. 3 Peter = fr. 4 Chassignet) ; allusion à un piège dans Tite-Live, 1, 5, 3, Zonaras, 7, 2. Version plus banale dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 7, 2 (rencontre entre Rémus accompagné d'un nombre réduit de compagnons et les bergers de Numitor). Pas de précisions sur les circonstances de la capture de Rémus dans Justin, 43, 9.

93. Detienne, Vernant 1974.

94. Voir plus haut, p. 149, n. 81.

95. Ovide, *Fastes*, 2, 305-348.

96. Voir Briquel 1980, p. 288.

97. Denys d'Halicarnasse, 1, 80, 1-3 (= fr. 3 Peter = fr. 4 Chassignet).

98. Voir Denys d'Halicarnasse, 1, 80, 2, pour l'organisation de la course des luperques en trois groupes successifs.

99. Voir *Les Origines du peuple romain*, 22, 2.

100. Tite-Live, 1, 5, 3. La version d'Appien devait être analogue : en 1a, 9, il est question de Romulus qui s'était enfui.

101. Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 13 : « Romulus se trouvait en ce moment-là en déplacement avec les notables du village un lieu dit Caenina pour y accomplir des sacrifices ancestraux en faveur de la communauté » ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 7, 2 : « Romulus état retenu ailleurs par un sacrifice (car il aimait les cérémonies religieuses et les pratiques de la divination). » La précision que ces cérémonies se déroulaient à Caenina est à mettre en rapport avec l'existence de *sacerdotes Caeninenses* ou *Caeninensium*, connus par l'épigraphie (Poucet 1985, p. 97-98) ; la cité réapparaît, avec son roi Acron, lors du rapt des jeunes femmes.

102. Dans le même sens, M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 357-358.

103. Tite-Live, 1, 5, 5-6.

104. Denys d'Halicarnasse, 1, 80, 3, Plutarque, *Vie de Romulus*, 8, 1 ; dans le même sens, Appien, 1, 9a. Versions différentes chez Conon, *Narrations*, 48, 6 (qui ignore la capture de Rémus et chez qui Numitor a été éliminé dès le début, tué par son frère), et Ovide, *Fastes*, 3, 65-66 (sans précisions sur les circonstances de la révélation) : c'est aux deux frères que Faustulus avoue le secret de leur naissance.

105. Denys d'Halicarnasse, 1, 81, 5-82, 1.

106. Sont cités à propos de Naevius trois titres différents : *Lupus* (à comprendre ici comme *lupus femina*, c'est-à-dire désignant une louve) chez Cicéron, *De la vieillesse*, 20, Festus, 334 L, *Romulus* chez Varron, *De la langue latine*, 7, 54, 107, *Alimonium Remi et Romuli* (« nourriture de Rémus et Romulus ») chez Donat, commentaire à Térence, *Adelphes*, 537. Sur la question de savoir si on a affaire à une seule pièce ou à plusieurs, Zehnacker 1983, p. 34, Wiseman 1998, p. 168, avec n. 2 et 4, Dangel 2001, p. 157, avec n. 3.

107. Pour l'influence du théâtre sur l'historiographie, Wiseman 1998.

108. Denys d'Halicarnasse, 1, 83, 3-5, Plutarque, *Vie de Romulus*, 8, 1-4 (Faustulus est arrêté par les gardes d'Amulius et doit montrer l'auge au roi et lui révéler ce qu'il en est). Plutarque, en 7, 8, affirme que cette auge était gravée d'inscriptions servant de signes de reconnaissance.

109. Trieber 1888, p. 580-582 (encore suivi dans Ogilvie 1965, p. 53, Schröder 1971, p. 157-159, Skutsch 1985, p. 194).

110. C. Ampolo, dans Manfredini, Ampolo 1988, p. 290-291, Wiseman 1995, 1999, p. 133-134, M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006, p. 361-365.

111. Le motif appartient à l'intrigue de ce type d'histoire : on le retrouve pour Cyrus, avec la révélation faite par le berger qui l'avait recueilli au roi Astyage son père qui l'avait fait exposer (Hérodote, 1, 116, Justin, 1, 5, 3-4).

112. Plutarque, *Vie de Romulus*, 8, 7, Appien, 1a, 9, *Les Origines du peuple romain*, 22, 3 (texte cité plus loin n. 130), Isidore, *Étymologies*, 18, 3, 5.

113. Tite-Live, 1, 5, 7. Cf. Denys d'Halicarnasse, 1, 81, 1 : « Romulus appela tous les villageois et leur demanda de le suivre en toute hâte à Albe, mais sans entrer tous ensemble par la même porte ni en une seule troupe, afin de ne pas éveiller les soupçons des gens de la ville, et de rester sur la place de réunion, prêts à exécuter les ordres. »

114. Tite-Live, 1, 5, 7, Plutarque, *Vie de Romulus*, 8, 8.

115. Tite-Live, 1, 5, 7. En revanche, pour la phrase finale où et évoquée la mise à mort d'Amulius, la tradition manuscrite offre les deux leçons *Ita regem obtruncant*, ils tuent ainsi le roi – ce qui attribue sa mort aux deux frères conjointement – et *Ita regem obtruncat*, il tue ainsi le roi – ce qui l'attribue au seul

Romulus. Si l'édition de la CUF préfère la première lecture, ce n'est pas toujours le cas.

116. Cicéron, *La République*, 2, 4, Ovide, *Fastes*, 3, 65-68, Florus, 1, 1, 4-5, *Les Origines du peuple romain*, 21, 4 (avec une référence au début du passage à Valerius Antias) et, dans une variante où Rémus est emprisonné pendant que son frère agit, 22, 4 (d'après les *Livres pontificaux*). Voir plus haut, p. 151, n. 84.

117. Sur les versions où le renversement et la mort du roi sont rapportés aux deux frères, voir plus haut, p. 151, n. 83.

118. Denys d'Halicarnasse, 1, 83, 3 (avec référence à Fabius Pictor = fr. 5b Peter = fr. 7b Chassignet), 1, 87, 8, (avec référence à d'autres auteurs, non précisés), Diodore de Sicile, 8, 2, 3, Justin, 43, 10, 2, Tzetzès, scholie à Lycophron, *Alexandra*, 1232.

119. Pour la reconstitution de la présentation de Fabius Pictor, M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 370-372. Son récit devait déjà comporter une série d'ajouts à la trame originelle (comme la question de l'auge, sans doute la participation de Rémus au renversement d'Amulius).

120. Denys d'Halicarnasse, 1, 84 ; cette version présente nombre de traits qui ne peuvent être anciens, voire sont franchement aberrants (ainsi Romulus est amené avec son frère et Faustulus pour le procès qui doit se dérouler à la suite des incidents que Numitor a sciemment provoqués) ; cependant d'autres semblent très anciens et n'apparaissent plus dans la vulgate : nous l'avons vu pour la présence d'un frère (ici nommé Faustinus) à côté de Faustulus (p. 116-124) et nous allons le retrouver pour la question du procès truqué.

121. Tite-Live, 1, 6, 1-2.

122. Cicéron, *De la république*, 2, 4, Tite-Live, 1, 5, 7, Strabon, 5, 3, 2 (229), avec allusion à la mise à mort également de fils d'Amulius, Ovide, *Fastes*, 3, 67-68, Justin, 43, 3, 1, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 273, 6, 777, *Des hommes illustres*, 1, 4, *Les Origines du peuple romain*, 21, 4, se référant à Valerius Antias, 22, 4, se référant aux *Livres pontificaux*, Jean Tzetzès, scholie à Lycophron, *Alexandra*, 1232. Florus, en 1, 1, 5, déclare que Romulus avait chassé Amulius de sa citadelle.

123. Denys d'Halicarnasse, 1, 83, 3, Diodore de Sicile, 8, 2, 3.

124. Plutarque, *Vie de Romulus*, 8, 8, Conon, *Narrations*, 48, 6. L'allusion aux armes dissimulées se retrouve en Denys d'Halicarnasse, 1, 83, 3, pour les bergers amenés sur la place par Romulus (cf. 1, 81, 1).

125. Plus haut, p. 159, n. 120.

126. Denys d'Halicarnasse, 1, 84, 6-8 : « C'est au retour (des jumeaux de Gabies) chez leurs parents putatifs que leur advint le conflit avec les bouviers de Numitor portant sur des terres communes. À la suite de quoi ils les frappèrent au point qu'ils quittèrent les lieux avec leurs troupeaux. Ils agirent ainsi sur l'avis de Numitor, afin de provoquer un motif de plainte et en même temps de fournir un prétexte à l'arrivée massive des bergers dans la cité. Quand cela eut lieu, Numitor s'en prit violemment à Amulius en prétendant qu'être dépouillé par les bergers du roi était pour lui un outrage terrible et il exigea de lui qu'il lui livrât le porcher et ses fils pour qu'ils fussent jugés. Amulius, qui voulait dégager sa responsabilité, ordonna aux hommes que Numitor réclamait ainsi qu'à tous les autres qui, pour une raison ou une autre, avaient assisté aux événements de venir se soumettre au jugement de Numitor. Comme beaucoup étaient venus avec les inculpés sous le prétexte du jugement, leur grand-père, après avoir expliqué aux jeunes gens la fortune qui s'attachait à eux et leur avoir dit que c'était maintenant ou jamais l'occasion de se venger, déclencha l'attaque avec la foule des bergers. »

127. Tite-Live, 40, 5-7, Denys d'Halicarnasse, 3, 73, Zonaras, 7, 8.

128. Voir plus haut, p. 50-56. Sur la légende de Servius Tullius comme démarquage de celle de Romulus, Briquel 2008b.

129. Sur l'assassinat de Tarquin l'Ancien par deux bergers, voir p. 118-119.

130. Voir plus haut, p. 117.

131. *Les Origines du peuple romain*, 22, 2-4 : « Mais voici ce que rapporte le deuxième des *Livres*

pontificaux. Amulius envoya des hommes chargés de traîner jusqu'à lui le berger Rémus. Comme ils n'osaient pas faire violence à celui-ci, ils saisirent un moment favorable pour lui tendre un piège. En l'absence de Romulus, ils simulèrent une sorte de jeu, comme pour savoir lequel d'entre eux, ayant les mains liées dans le dos, serait capable de soulever avec les dents une pierre qui servait à peser la laine et de la porter la plus loin possible. Alors Rémus, plein de confiance dans sa force, promit de la porter jusqu'à l'Aventin. Puis il se laissa garroter et fut emmené de force à Albe. À cette nouvelle, Romulus rassembla une troupe de bergers, la distribua en groupes de cent hommes et leur donna des perches au bout desquelles des manipules (c'est-à-dire des bottes de paille) étaient attachés, afin qu'au vu de cette enseigne, chacun pût suivre plus facilement son chef. L'usage s'ensuivit d'appeler manipulaires les soldats réunis autour d'une même enseigne. Ainsi, grâce à Romulus, une fois Amulius mis à mort, son frère fut libéré de ses liens et son aïeul rétabli sur le trône. »

132. Voir plus haut, p. 157.

133. Coarelli 1977, p. 237-238, Coarelli 1983, p. 198-199 ; l'idée est reprise dans M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 367. Sur les peintures de la tombe Francois, l'étude fondamentale reste Coarelli 1983b (= Coarelli 1996, p. 138-178) ; exposé sur la question dans Briquel 1997a, p. 57-116. Pour la table claudienne de Lyon, *CIL* 13, 1688.

134. Sur les données historiques, voir plus haut, p. 51, n. 24 ; sur la référence au modèle homérique de la Dolonie, Briquel 2006.

135. Voir plus haut, p. 119.

136. Les deux possibilités sont évoquées dans M. T. D'Alessio, *l. c.*

137. Peut-être faut-il songer, si on fait jouer le parallélisme de la peinture de la tombe François et sa référence à l'épisode homérique de la Dolonie, à une attaque nocturne du palais royal par Romulus, qui lui aurait permis de mettre à profit sa capacité de ruse (que ne possédait pas son frère) et de surprendre le roi sans qu'il soit vraiment sur ses gardes – point dont certaines de nos sources font état (Plutarque, *Vie de Romulus*, 8, 8, Conon, *Narrations*, 48, 6).

138. Richard 1983, p. 106, 129-130, 177, avec bibliographie sur la question.

139. Dumézil 1966, p. 255 = Dumézil 1974, p. 266-267. Voir plus haut, p. 35-38.

Chapitre IV

Du couple gémellaire au fratricide : l'élimination du premier-né par le cadet

Le scandale du fratricide originel

Dès leur période de formation commune, une différenciation s'opère entre Romulus et Rémus. Elle annonce ce qui se passera par la suite, c'est-à-dire que Romulus sera la seul fondateur de Rome et que ce n'est que par approximation que certains textes nous parlent non d'un *conditor* au singulier, qui ne peut être que Romulus, mais de *conditores* au pluriel[1], associant ainsi Rémus à son frère : en réalité, il est éliminé au cours du processus de fondation de l'*Vrbs* et n'a aucune part à son gouvernement, qui est assumé par le seul Romulus, unique *rex* de la Ville qui vient de naître. C'est là la forme de base de la tradition et on ne peut qu'adopter les vues d'Augustin, dans la *Cité de Dieu*, quand il affirme que « l'histoire romaine atteste que Rome fut fondée ainsi, lorsque Rémus fut tué par son frère Romulus »[2]. Le fratricide est sans conteste, comme le soulignait C. Ampolo, « un élément essentiel du récit de fondation de la ville »[3].

Bien évidemment, une telle vision de la naissance de l'*Vrbs* n'était pas aisée à accepter[4] et on comprend que, pour reprendre ce qu'Augustin disait dans un autre passage, « que Romulus ait (commis) le meurtre (de son frère), plusieurs (le) nient par impudence ou (le) révoquent en doute par honte, ou (le) dissimulent par douleur »[5]. Cette tradition était difficilement supportable, surtout dans la période des guerres civiles, où les luttes intestines qui déchiraient les Romains pouvaient être ressenties comme la conséquence de ce péché originel commis par leur fondateur et où il pouvait être tentant de se

réfugier dans la fiction d'une bonne entente entre les deux frères, comme celle que suggère Virgile dans son épopée avec son expression « Ensemble, Quirinus et Rémus son frère institueront des lois. »[6], ou de créer des formes de légende alternatives, qui faisaient disparaître ou au moins estompaient la responsabilité de Romulus. Seuls les auteurs chrétiens ont admis sans réticence le fratricide : il leur permettait de fustiger les Romains païens qui étaient capables de se prévaloir d'un fondateur qui s'était souillé d'un crime aussi horrible[7] ; il se sont même complu à opposer au couple des jumeaux de la tradition nationale celui formé par les saints Pierre et Paul, les fondateurs de la Rome chrétienne, qui étaient un modèle de concorde exemplaire[8].

On pouvait se réfugier dans le silence à propos de la mort de Rémus, en faisant comme si elle n'avait pas existé. C'est ainsi que Cicéron, dans son traité *De la république*, relate la fondation de Rome en omettant toute référence à Rémus et en attribuant tout au seul Romulus – ce qui ne l'empêche pas, ailleurs, de fustiger le crime du *conditor*[9]. Un auteur, par ailleurs inconnu, appelé Egnatius, cité dans *Les Origines du peuple romain*, prétendait même que, « loin d'avoir trouvé la mort lors de la querelle (avec son frère), Rémus survécut à Romulus »[10]. Sans aller jusqu'à cette solution extrême, les échappatoires ne manquaient pas. On pouvait décrire la dispute qui avait surgi à la suite de la prise d'auspices qui devait départager les deux frères comme une mêlée indistincte au cours de laquelle Rémus avait trouvé la mort, sans qu'on sache très bien comment cela s'était passé. Cette présentation est évoquée par Tite-Live en alternative avec la thèse du fratricide (dont il reconnaît pourtant qu'elle était la plus répandue)[11]. Denys d'Halicarnasse et *Les Origines du peuple romain*, dans un passage où l'auteur se réfère à Licinius Macer, font état d'une véritable bataille entre les partisans des deux frères, qui avait abouti à de nombreuses pertes de vies humaines et lors de laquelle Faustulus, le berger qui avait recueilli les enfants et les avait élevés, avait trouvé la mort[12].

Mais la solution la plus courante consistait à désigner un autre coupable que Romulus[13]. Ce coupable pouvait rester anonyme, ou être désigné sans autre précision comme un des soldats de Romulus[14]. Cela a surtout donné lieu à la création de la figure de Celer, « le rapide », auquel fut donné le nom attribué aux gardes du corps de Romulus une fois qu'il régna sur Rome – seule la chronique de Jérôme donnant au meurtrier de Rémus un autre nom, celui de

Fabius, qui aurait été un officier de Romulus[15]. On rencontre Celer chez Denys d'Halicarnasse, Diodore de Sicile, Plutarque, Servius, l'auteur du traité *Des hommes illustres*, Paul abrégeant Festus, Tzetzès dans ses *Histoires* versifiées[16] et il semble que la tradition existait déjà à l'époque où Varron écrivit ses *Satires Ménippées* : qu'il soit dit dans un des cinq fragments de la satire *Marcopolis* qui nous sont parvenus qu'un personnage, présenté comme fils du philosophe stoïcien Antipater de Tarse, ait brisé la tête de quelqu'un d'un coup de *rutrum*, bêche, et qu'il soit qualifié de *celer*, rapide, est certainement en rapport avec cette légende[17]. Chez Denys d'Halicarnasse, Diodore de Sicile, Ovide et peut-être aussi dans le traité *Des hommes illustres*[18], Rémus est en effet frappé par Celer à l'aide d'une bêche[19] et c'est aussi l'instrument que la notice de Jérôme attribue à son Fabius. La forme exacte du nom varie – Ovide, Paul Festus, Tzetzès ont Celer, Diodore *Keleros*, ce qui serait en latin un Celer de flexion thématique, Denys d'Halicarnasse *Kelerios*, ce qui serait en latin Celerius –, de même que la fonction du personnage – Diodore le présente un simple ouvrier, mais Denys d'Halicarnasse et Ovide comme le responsable des travaux de la muraille, Plutarque comme un garde du corps de Romulus, le *Des hommes illustres* comme un centurion. Seul à donner cette indication, Tzetzès en fait un Étrusque, qui était retourné dans son pays après la mort de Rémus[20].

D'autres formes d'atténuation de la culpabilité du *conditor* apparaissent. Denys d'Halicarnasse dépeint un Romulus accablé de chagrin par la mort de son frère, songeant à mourir et ne s'arrachant à son état de prostration que sur l'intervention de Larentia. Ovide en revanche le montre réfrénant stoïquement devant ses hommes la douleur qui l'étreint, tandis que, dans un autre passage, il offre à ses lecteurs une scène pathétique où l'ombre du frère mort se présente devant lui et lui tient un pitoyable discours[21]. Denys et Plutarque soulignent que le fondateur rendit les honneurs funèbres requis à son jumeau, dont les restes furent déposés au lieu-dit Remoria, et Ovide voit dans ces funérailles l'origine de la fête des morts des *Lemuria*, qui, célébrés les 9, 11 et 13 mai, auraient anciennement été appelés *Remuria*, du nom de Rémus[22]. Plus tard, Servius nous fait connaître une tradition selon laquelle le premier roi de Rome avait tenu à associer son frère décédé à son pouvoir, en faisant symboliquement trôner son effigie à côté de lui lorsqu'il prenait ses

décisions[23] ; l'idée sera reprise et amplifiée à l'époque byzantine avec Malalas et ses successeurs, qui iront jusqu'à voir dans cette dyarchie posthume instituée entre Romulus et Rémus l'origine du pluriel de majesté employé dans les actes officiels du souverain[24].

Singularité de la légende de fondation de Rome

De telles manipulations de la tradition sont compréhensibles. Il faut avouer que, même pour des Modernes qui n'ont pas les mêmes raisons que les Romains de l'Antiquité d'être choqués par ce que leur tradition racontait du comportement du *conditor* à l'égard de son jumeau, le fratricide paraît difficilement compréhensible. On serait tenté de conclure, avec J. N. Bremmer, que « le meurtre de Rémus reste une énigme »[25]. Il est vrai que ce savant en arrivait à cette conclusion pessimiste en fonction des vues qui lui étaient propres, selon lesquelles il n'existait pas véritablement de différence entre Romulus et son frère, Rémus étant simplement « un individu moins chanceux », puisqu'il se laissait capturer, contrairement à son jumeau[26]. Mais une telle position est intenable et, justement, retire sa justification au fait que, des deux fils de Rhéa Silvia, l'un soit le fondateur de Rome, tandis que l'autre était exclu d'un tel rôle : s'il n'existe pas de véritable opposition entre les deux jumeaux, on ne voit pas ce qui rendrait compte de l'élimination de l'un par l'autre. Que Rémus soit évincé suppose une distinction du genre de celle que posait R. Schilling entre le frère « élu » et le frère « réprouvé » – même si nous pensons qu'il la formulait dans des termes un peu trop simples[27]. En fait, ce qui explique que Romulus fonde une cité et Rémus non, c'est fondamentalement que le premier se situe du côté de la culture, le second de la nature. Rémus ne parvient pas à émerger du monde de Faunus dans lequel l'existence des deux frères s'était jusque-là déroulée ; le frère de Romulus est ainsi disqualifié pour mettre en place une cité organisée, régie par des lois[28].

Néanmoins, le fait, à notre avis indéniable, que Rémus ne pouvait qu'être exclu de la future cité ne suffit pas à rendre compte de la forme brutale que prend son élimination. Le processus de différenciation entre les deux frères qui s'était mis en place au cours de leur vie pastorale puis de leur sortie de celle-ci ne devait pas obligatoirement s'achever par la mort du frère « réprouvé », tué par le frère « élu ». Une autre fin aurait été possible. Par exemple, dans la mythologie grecque, lorsque Héra, courroucée de ce que les

deux fils jumeaux de Tyrô aient tué leur marâtre Sidéro sur son autel, suscite une violente querelle entre eux, ils ne s'entretuent pas pour autant. Ils se séparent, Nélée partant fonder Pylos en Messénie et Pélias allant à Iolcos en Thessalie.

Ce type d'issue non sanglante, y compris après une dispute, n'était pas étranger aux traditions sur les origines des cités italiennes. On le devine dans le cas de Pérouse, dont le peu qu'on en sait, grâce à une notice de Servius, est que son fondateur Ocnus s'était pris de querelle avec son frère Aulestes et que celui-ci était parti dans la plaine padane, où il avait fondé Felsina, la future Bologne, capitale de la fédération de douze cités étrusques qui avait été formée dans cette région[29].

On le constate plus près de Rome, avec la tradition sur la fondation d'Albe[30] qui oppose, sinon des frères véritables, du moins les demi-frères que sont les deux fils d'Énée, Ascagne, né de sa femme troyenne Créüse, qui lui succède à Lavinium avant d'aller fonder Albe, et Silvius, né de la fille de Latinus Lavinia, qui régnera sur Albe après Ascagne et donnera son nom à la dynastie des Silvii[31]. Ascagne se comporte si mal envers sa belle-mère que celle-ci est obligée de s'enfuir dans la forêt, ce qui rend compte du nom Silvius qui lui fut donné parce qu'il était né (ou avait été élevé) dans la forêt (*silua* en latin)[32]. Mais cette hostilité entre demi-frères ne débouche pas sur une mise à mort : dans *Les Origines du peuple romain*, Ascagne prouve son innocence et regagne la faveur du peuple en retrouvant l'enfant et sa mère et en les ramenant à Albe[33] et, si un conflit se produit pour savoir qui régnera sur la ville, ce qui advient après la mort d'Ascagne entre Silvius et son fils Iule, l'issue en est réglée pacifiquement par un vote du peuple, qui attribue le trône au premier, la charge de pontife au second[34]. La rivalité ne donne pas lieu à un meurtre.

Il en va de même dans l'histoire ultérieure d'Albe, cette fois en relation directe avec Romulus et Rémus. La forme classique de la légende fait intervenir, au niveau de la génération du grand-père de ceux-ci, la thématique des frères ennemis, et cette fois pour des frères au sens propre (mais non des jumeaux, puisque Numitor est l'aîné, Amulius le plus jeune)[35]. Il est exceptionnel qu'Amulius tue Numitor : on ne rencontre un tel fratricide que chez Conon[36]. Si un crime est évoqué à l'intérieur du groupe familial, c'est celui qu'Amulius commet à l'encontre du fils de Numitor, qu'il élimine de peur qu'il le renverse[37] – tandis que, pour éviter qu'elle donne naissance à des

descendants qui risquent de le menacer, il contraint sa nièce à devenir vestale[38]. Mais Amulius se contente de s'emparer de la royauté, laissant son frère non seulement en vie, mais même libre et en possession ses biens – seul Polyaen soutenant qu'il fut mis en prison[39]. Les modalités de sa prise de pouvoir ne sont même pas nécessairement violentes. Si beaucoup de nos témoins affirment qu'il s'en empara par la force, mais sans donner de détails[40], certains donnent une vision des faits qui en relativise la brutalité. Chez Diodore de Sicile, il profite d'une absence de son frère pour prendre sa place[41]. Il est parfois question d'un accord entre les deux frères, soit sur une alternance annuelle du pouvoir[42] – accord que bien sûr Amulius ne respectera pas et qu'il s'empressera de violer en conservant le trône au terme de son année de règne –, soit sur un choix entre le pouvoir royal et les richesses. Dans ce cas, il n'est même pas toujours question d'une duperie de Numitor par Amulius, où, Numitor ayant choisi de régner mais ayant concédé les richesses à son frère, lui avait laissé toutes les ressources nécessaires pour monter un coup d'État et le renverser[43] : pour certains, Numitor, voulant assurer sa tranquillité, avait préféré les richesses et cédé de plein gré la royauté à son frère[44].

Il existe certes de par le monde bien des histoires de frères ennemis et les exemples d'Étéocle et Polynice ou de Caïn et Abel viennent immédiatement à l'esprit. Mais, outre qu'il ne s'agit pas véritablement de jumeaux, mais au plus de ces « jumeaux intuitifs » dont parlait A. Meurant[45], nous n'avons pas affaire avec les deux fils d'Œdipe à des personnages liés à une fondation. Quant aux fils d'Adam, les valeurs qu'ils mettent en jeu inversent la situation par rapport à la légende romaine, puisque, dans leur cas, la civilisation de type urbain est placée du côté de l'agriculteur Caïn et se trouve de ce fait dévalorisée par rapport au pastoralisme que représente Abel : s'il est donné à l'un des frères de fonder une cité, ce n'est pas à celui des deux à qui va la préférence de Yahvé, Abel, mais à son meurtrier Caïn qui, après avoir tué son frère et s'être enfui dans le pays de Nod, bâtit une ville à laquelle il donne le nom de son fils Hénoch (Gn 4, 17)[46]. Et surtout, par rapport à l'histoire de Caïn et Abel, où c'est le « mauvais » qui tue le « bon », ce qui est une situation somme toute normale, on a le contraire dans le récit des origines de Rome, où c'est le frère qui est connoté positivement – puisqu'il sera le fondateur – qui verse le sang de l'autre, se souillant du crime horrible qu'est le meurtre de son frère, au moment même où il procède à l'acte essentiel de sa carrière, la fondation de

l'*Vrbs*. Cette contradiction, qui gênait tant les Romains, est un fait exceptionnel.

Le fratricide romuléen est en tout cas sans parallèle dans aucune légende connue en Grèce[47]. Il en découle que même ceux qui supposent à la base de la tradition le décalque d'un récit grec, comme celui relatif à Tyrô, doivent reconnaître sur ce point l'insertion d'un élément distinct. Plus généralement, le fait que Romulus et Rémus soient des jumeaux, avec toutes les réflexions qui ont pu être faites sur le thème du dioscurisme, se heurte à la difficulté de trouver un parallèle à l'élimination brutale d'un membre du couple gémellaire par l'autre : la différence entre les deux jumeaux que cette théorie suppose, à partir de l'origine divine de l'un, mortelle de l'autre, outre qu'elle ne s'applique pas à la légende romaine où tous deux sont fils d'un dieu – que ce soit Mars ou, comme nous le pensons, dans une forme primitive de la tradition, un dieu masculin du foyer –, ne débouche jamais sur la mise à mort de l'un par l'autre, si bien que la ressemblance que G. Dumézil alléguait sur ce point entre les jumeaux romains et les Dioscures grecs est illusoire[48]. Des jumeaux grecs, si le mortel Castor tombe lors de la rencontre avec les Aphérétides, ce n'est pas son frère qui le tue, mais leurs adversaires, et ensuite, grâce à la générosité de son jumeau Pollux qui a obtenu de pouvoir partager avec lui sa nature divine, il se voit promu à l'immortalité à l'égal de son frère. Si bien qu'on serait tenté de conclure à l'isolement complet de la légende romaine, aucune mythologie ne paraissant offrir l'équivalent[49].

Un regard en dehors du monde classique[50]

Mais une telle conclusion, justifiée si on s'en tient au monde classique, ne l'est plus si on se donne la peine d'élargir son regard aux traditions d'autres aires culturelles que le monde gréco-latin. Et il faut saluer comme il le mérite le souci de sortir d'une vision trop étroite de classicisants dont ont fait preuve A. Carandini et son équipe, qui nous paraissent avoir ouvert la piste d'une comparaison qui permet de faire sortir le fratricide romain de son isolement et, partant, de mieux en appréhender la signification.

Nous pouvons partir de la commode présentation de la thématique des jumeaux qui a été donnée dans le volume I du répertoire des témoignages sur la légende de Romulus publié sous la direction d'A. Carandini[51]. Dans l'appendice II, M. T. D'Alessio esquisse une typologie des légendes de jumeaux

(ou de couples de frères assimilables à des jumeaux, les doubles mimétiques ou les jumeaux intuitifs qu'évoquait A. Meurant à côté des jumeaux biologiques[52]), distinguant les « jumeaux coopérants », les « jumeaux antagonistes » et enfin les « jumeaux antagonistes qui se tuent »[53]. Or cette dernière catégorie, qui est celle de la légende romaine, est une variante plutôt rare de la thématique gémellaire et la plupart des occurrences n'ont que peu à voir avec l'histoire de Romulus et Rémus. Pour prendre des exemples grecs, il faut évidemment tenir à part les cas où les deux frères se donnent mutuellement la mort, ce qui advient pour les fils d'Arès, les Aloades Otos et Éphialte, ces jumeaux invincibles dont aucun être humain ou divin ne pouvait triompher et qui finissent par s'entretuer, ou pour les fils (non jumeaux) d'Œdipe, Étéocle et Polynice, que leur rivalité pour le trône de Thèbes conduit à se donner la mort sous les murs de la cité. On écartera aussi les cas de frères où l'un d'entre eux meurt tué par l'autre, mais où, au sein du couple, celui qui est éliminé est celui qui est connoté positivement. Un tel schéma se rencontre en Égypte avec Seth et Osiris, où Osiris périt sous les coups de son frère, qui ensuite le démembre – mythe qui a en outre des connotations agraires totalement absentes de la légende romaine[54]. On le trouve également dans l'exemple emblématique de frères ennemis que constituent Caïn et Abel, que nous venons d'évoquer.

Cependant, ainsi qu'A. Carandini et ses élèves l'ont rappelé[55], il existe en dehors du monde classique des légendes comparables à celle des jumeaux romains en ce sens qu'on y voit le frère connoté positivement tuer son jumeau. La plupart concernent des peuples dits « primitifs », mais une se révèle particulièrement intéressante pour notre propos : celle concernant deux figures bibliques, Jacob et son frère Ésaü. Nous pouvons citer ici la présentation rapide que P. Carafa en a en faite dans *La leggenda di Roma*, I : « Il y a un cas qui rappelle le mythe romain, à la fois parce que les jumeaux y sont en conflit et parce qu'un des deux est tué par l'autre sur la muraille. Ésaü offre une parenté étroite avec Rémus : il est le premier-né, il est impie et sauvage, il est tué par Jacob parce qu'après un accord avec son frère, il avait violé la frontière de la Palestine et, selon une variante non reçue dans l'Ancien Testament, avait tenté de franchir le mur construit par Jacob »[56]. Ce parallèle mérite d'être approfondi, d'autant plus que, comme l'ont fait remarquer nos

collègues italiens, il n'a pas été jusqu'à présent mis en relation avec la légende de Romulus.

Jacob et Ésaü : tradition biblique et extra-biblique

Il convient de préciser que cette forme de l'histoire des deux fils d'Isaac n'est pas, pour sa partie finale, la version la plus connue de la tradition, celle que donne le livre de la *Genèse*. Elle remonte cependant à des sources anciennes, qui ne se limitent pas aux traditions juives tardives auxquelles les savants italiens se sont référés[57]. Elle apparaît en effet dans deux œuvres qui relèvent de la littérature dite « intertestamentaire », le *Livre des Jubilés* (19, 13-30, 22, 10-23, 4, 24, 1-7, 25-27, 18, 29, 14-20, 37-38, 13) et le *Testament de Juda* (9), postérieur et dont le témoignage est plus bref[58]. Le second ouvrage fait partie de l'ensemble connu comme les *Testaments des douze patriarches*, qui nous est parvenu en grec, mais dont des fragments de l'original araméen ont été découverts à Qumran ; l'œuvre contient des allusions à la prise de Jérusalem par Pompée et à l'accession au trône d'Hérode en 37 av. J.-C. et paraît donc dater de la seconde moitié du I^er^ siècle av. J.-C. Le *Livre des Jubilés* est sensiblement antérieur : pour A. Caquot, les rapprochements qu'on peut y trouver avec le règne de Jean Hyrcan amènent à penser qu'il remonte à cette époque, et donc à la période 134-104 av. J.-C. L'original était en hébreu – des fragments en ont été retrouvés à Qumran – mais il nous est parvenu par ses versions grecque, éthiopienne et latine.

Dans cette forme de la tradition, l'histoire des jumeaux bibliques ne se termine pas par le *happy end* qu'offre la *Genèse*, où, après avoir fui devant son frère, furieux d'avoir été floué par son jumeau qui était parvenu à obtenir de leur père Isaac la bénédiction qu'il pensait lui revenir et être parti auprès de Laban en Mésopotamie (Gn 27, 41-47), Jacob revient en Canaan et réussit à amadouer Ésaü (en une scène relatée en Gn 32-33)[59], sans qu'il soit question ensuite de querelle entre les deux frères, apparemment réconciliés. On ne trouve pas non plus dans la *Genèse* la mention du serment que, dans le *Livre des Jubilés*, Rébecca (35) puis Isaac (36), au moment de leur mort, font prêter à Ésaü de ne pas attenter à la vie de son frère, mais « de l'aimer et de ne pas lui vouloir de mal, seulement du bien, tous les jours de (s)a vie » (35, 24) – serment que celui-ci ne respectera pas une fois son père disparu. La mort de

Rébecca n'est pas évoquée dans le texte biblique et, dans le court passage sur la mort d'Isaac, ses deux fils sont mis sur le même plan, sans qu'aucune animosité entre eux ni aucune crainte pour l'avenir ne transparaissent (35, 28-29). Rien n'indique que la promesse que l'aîné évincé s'était faite, après le vol de la bénédiction paternelle, de mettre à mort son cadet dès la mort de leur père (27, 41 : « Proche est le temps où l'on fera le deuil de mon père. Alors je tuerai mon frère Jacob ») ait connu le moindre commencement d'exécution.

Devant une telle distorsion, on peut être tenté de juger en termes de version authentique et de version altérée de la tradition. On peut être porté à conclure, dans cette perspective, que la version connue par les textes les plus récents, donc celle offerte par le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda*, a modifié la forme de base du récit, en accentuant la perversité d'Ésaü, qui refuse de se soumettre au jugement de Dieu, et en insistant sur la domination de la lignée de Jacob sur les Édomites descendants d'Ésaü, cela en liaison avec des événements contemporains de la date de rédaction du texte[60]. On peut cependant aussi bien se placer dans une optique inverse et juger qu'une forme de tradition nous soit connue par des témoignages plus récents ne prouve pas qu'elle soit postérieure : on sait bien que des témoignages tardifs ont pu nous conserver des formes anciennes de récit. On pourrait alors interpréter la réconciliation finale entre les deux frères ennemis que met en scène la *Genèse* comme l'édulcoration d'une forme plus brutale de la légende, dont la conclusion serait conforme à ce qu'on a dans le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda* – même si les circonstances précises dans lesquels advient de la mort d'Ésaü dans ces sources intertestamentaires ne doivent pas nécessairement être attribuées telles quelles à une éventuelle forme antérieure du récit, mais peuvent s'expliquer par la situation de l'époque de ces textes. Quoi qu'il en soit, nous nous lancerons pas dans un tel débat pour lequel nous n'avons aucune compétence et qui risque de demeurer stérile. Nous préférerons partir du fait que, quelle que soit la manière dont s'explique l'existence de deux récits différant par leur conclusion, la tradition se présente pour nous sous deux formes, chacune offrant une structure narrative aussi digne de considération que l'autre[61]. Et, s'agissant de la version attestée par le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda*, elle nous paraît avoir sa logique propre et pouvoir servir valablement de base à la comparaison avec l'histoire de Romulus et Rémus qui est le but de notre étude.

L'aîné et le cadet au sein du couple gémellaire

Dans le couple gémellaire où ils figurent, Jacob et Romulus occupent la même position. L'un comme l'autre sort le dernier du sein de sa mère et est donc le cadet[62]. Cela est clairement exprimé dans le cas de Jacob et Ésaü, et dès le stade du récit biblique (Gn 25, 24-26), qui introduit des jeux étymologiques sur le nom des deux fils d'Isaac, Ésaü étant roux (ce qui renvoie à son autre nom d'Édom, le posant comme ancêtre des Édomites) et Jacob étant référé au nom du talon et au verbe talonner, supplanter, ce qui laisse présager ce qui arrivera plus tard (Gn 36)[63]. On sait que la suite de l'histoire tourne autour de la question du droit d'aînesse, que le cadet subtilise à son aîné (Gn 25, 29-34, *Jubilés*, 24, 3-7). Mais il en va de même dans la légende romaine, bien que cela ne soit pas aussi explicite dans nos textes, seul le Byzantin Jean le Lydien l'affirmant expressément[64]. Mais ce contemporain de Justinien (et cela même si son affirmation tient peut-être, sans plus, à une interprétation tendancieuse des deux noms Romulus et Rémus, qui sont chez lui Rhomulos et Rhômos, et donc où le premier pouvait être compris comme un diminutif du second) exprime une donnée qui est bien ancrée dans la tradition. On a depuis longtemps fait remarquer que l'ordre dans lequel les deux frères sont cités par les témoins les plus anciens plaçait en tête Rémus et non Romulus[65]. Au III^e^ siècle av. J.-C., Naevius donnait pour titre à la tragédie qu'il avait composée sur les jumeaux *Alimonium Remi et Romuli*[66]. Cet ordre se retrouve chez Cassius Hemina, au siècle suivant[67], ainsi que dans le traité *Des lois* de Cicéron (1, 8). Par ailleurs, il semble que Romulus – pour le nom duquel l'explication la plus probable paraît être celle qui y voit un ethnique signifiant « le Romain », Romulus étant un doublet de *Romanus*, comme l'est *Siculus* par rapport *à Sicanus* – ait porté le nom d'Altellus. Le lemme de Paul Diacre qui nous l'apprend est d'autant plus susceptible de rapporter une donnée ancienne qu'il explique ce diminutif d'*alter*, qui ne peut signifier que le petit par rapport à l'autre dans un groupe de deux, par toutes sortes de mauvaises étymologies, faisant appel à *altus*, haut, *alere*, nourrir, *alternus*, alterné, preuve que, déjà au stade de Verrius Flaccus qui écrivait sous Auguste et dont il résume l'encyclopédie, le sens n'était plus compris[68]. Ainsi Romulus, tout comme Jacob n'était pas l'aîné des jumeaux : il n'était par rapport à Rémus que le petit second.

Le devenir de l'aîné dans la tradition juive
et dans la tradition romaine

Il n'en reste pas moins que, comme pour Jacob, la suite de l'histoire montre que c'est le cadet qui va prendre le dessus. Au moment de la fondation de Rome, Romulus seul joue un rôle actif, est le véritable fondateur[69]. Le même déséquilibre se manifeste dans l'histoire des jumeaux bibliques. La conséquence des événements qui s'enchaînent ensuite, avec la subtilisation par Jacob du droit d'aînesse de son frère (Gn 28, 34 ; cf. *Jubilés*, 24, 3-7), suivie de la bénédiction que son père lui accorde à la place d'Ésaü (Gn 27, 1-40 ; cf. *Jubilés*, 26), est que Jacob va être à l'origine du peuple hébreu, qui seul bénéficie de l'alliance de Yavhé, la descendance d'Ésaü, c'est-à-dire les Édomites, étant contrainte à servir celle de son frère. C'est ce qu'exprime clairement la bénédiction d'Isaac à Jacob en Gn 28, 29 (« Que des nations te servent, que des peuples se prosternent devant toi ! Sois un maître pour tes frères, que se prosternent devant toi les fils de ta mère ! »), Ésaü devant se contenter d'une vague perspective de libération future[70], qui ne contrebalance pas la décision irrévocable de Gn 28, 40 (« Tu serviras ton frère ») et n'est d'ailleurs pas reprise dans le *Livre des Jubilés*[71]. Pour Israël, seul compte Jacob et celui-ci apparaît comme un véritable fondateur pour son peuple, au même titre que Romulus pour les Romains. Les douze tribus d'Israël sont formées à partir de ses fils et c'est donc lui qui en quelque sorte structure la nation. Il est significatif que le livre de la *Genèse* s'achève quasiment sur l'énoncé des bénédictions de Jacob envers ses fils et les douze tribus qui en sont issues (Gn 49, 1-28) : après lui Israël existe dans ses douze tribus, comme après Romulus Rome existe dans ses trois tribus et ses trente curies. Au même titre que Romulus l'est de l'*Vrbs*, Jacob apparaît donc comme le fondateur d'Israël, et plus directement que les autres grandes figures de l'histoire biblique puisque, tout comme Romulus vis-à-vis de Rome, il reçoit un nom qui est celui même du peuple : Yahvé lui fait porter le nom d'Israël (Gn 32, 29 : « On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël » ; cf. 35, 10). Ainsi, dans la tradition juive comme dans la légende romaine, ce n'est pas l'aîné, mais le cadet à qui est réservée la tâche de fonder le groupe ethnique.

La *Genèse* ne pose pas comme corollaire de cette éviction d'un frère par l'autre au moment de la mise en place du peuple son élimination brutale et le

fratricide romain n'a pas d'équivalent dans le récit biblique. Bien au contraire, le texte narre en détail (32, 4-22, puis 33, 1-11) la manière dont Jacob, revenu de chez Laban, rétablit, à force de prévenances et de cadeaux, la paix entre lui et ce frère dont on peut considérer qu'il l'avait floué et qui avait expressément déclaré qu'il le tuerait sitôt leur père disparu (27, 41). Tous deux apparaissent pleinement réconciliés. Mais la version postbiblique est tout autre : dans le *Livre des Jubilés* qui décrit longuement les faits (37-38, 14)[72], la réconciliation initiale entre les deux frères, rapidement décrite en 29, 13 (« Ce jour-là son frère vint chez lui et ils se réconcilièrent »), prolongée par les serments que leurs parents leur ont demandé de prêter au moment de leur mort (35, 9-27 pour Rébecca, 36, 7-11 pour Isaac), est rompue par Ésaü qui se lance contre Jacob après la disparition de leur père comme il l'avait jadis affirmé (26, 35). Sans doute le récit le présente-t-il comme réticent au départ, mettant en avant le serment qu'il avait prêté devant leur père mourant et n'ouvrant les hostilités que sous la pression de ses fils qui le forcent à marcher avec eux (37, 1-11). Il n'en reste pas moins qu'une fois que ses fils l'ont persuadé, « il se rappela toute la méchanceté que renfermait son cœur à l'égard de Jacob son frère et ne se rappela plus le serment qu'il avait juré à son père et à sa mère de ne pas chercher à nuire à Jacob son frère » (37, 13) : il n'y a plus de place chez lui que pour la haine et la volonté de vengeance. Comme Rémus bravant son frère en sautant par-dessus le *sulcus primigenius*, il se lance à l'attaque de son jumeau.

Les analogies entre les deux récits, celui de cette tradition juive et le récit romain, sont patentes. On ne peut sans doute pas affirmer, pour la forme de récit que nous livre le *Livre des Jubilés*, que, comme Rémus, Ésaü soit tué par son frère sur la muraille de sa ville (il est question d'une tour quadrangulaire et donc plutôt d'une forteresse) et la mort d'Ésaü ne se produit pas nécessairement en cet endroit, puisque le *Testament de Juda*, qui ne précise pas dans quel lieu ni dans quelles conditions se déroule l'affrontement entre les deux frères, montre Ésaü fuyant loin de son frère Jacob après avoir reçu sa blessure mortelle et expirant sur la montagne de Séïr (9, 3)[73]. Par ailleurs, l'attaque à laquelle se livre l'aîné évincé contre son cadet n'est pas le geste isolé que la tradition romaine prête à Rémus : dans le *Livre des Jubilés*, Ésaü vient à la tête d'une armée nombreuse, regroupant des contingents de tous les peuples ennemis d'Israël, qui mènent l'assaut contre la forteresse de Jacob et ses fils. Et c'est de loin, par une flèche, que Jacob tue son frère, non dans un affrontement

au corps à corps comme dans le cas de Romulus et Rémus. Néanmoins, le schéma général de l'histoire reste le même : le frère supplanté par son jumeau attaque celui-ci dans le lieu où il est en train d'établir le groupe humain dont il apparaît comme le fondateur. Il y a donc refus de l'acte de fondation dévolu à son frère par celui des jumeaux qui a été écarté de ce processus. Face à cette agression, l'autre se défend et met à mort l'agresseur, c'est-à-dire son propre frère. Dans les deux cas, la naissance du groupe ethnique, sa stabilisation sur le sol où il s'est établi passent par le fratricide et celui-ci n'est donc pas la spécificité romaine qu'on a parfois voulu y voir.

Différences entre l'aîné et le cadet dans la tradition juive

Mais pourquoi un tel affrontement ? Pourquoi les deux jumeaux en arrivent-ils à ce combat mortel, qui va éliminer l'un d'eux du processus de fondation du groupe au moment où celui-ci se met en place ? Il faut assurément qu'une différence essentielle entre les deux frères justifie cette élimination de l'un par l'autre, qu'il existe une opposition radicale entre eux.

La tradition sur les deux fils d'Isaac pose l'antagonisme des jumeaux comme antérieur à leur naissance : Ésaü et Jacob se disputent déjà dans le ventre de leur mère Rébecca (Gn 25, 22-23) et le second cherche à supplanter le premier dès qu'il vient au jour (Gn 25, 26). Il existe entre eux une différence de nature, qui oppose, selon les termes d'A. Meurant, « le paisible Jacob au chasseur Ésaü »[74]. Le texte oppose clairement en effet le caractère sauvage de l'un, qui passe son temps à courir la steppe à la recherche du gibier, et celui, tranquille et pacifique, de l'autre, qui préfère demeurer au calme sous sa tente (Gn 25, 27). On se gardera de vouloir retrouver là, avec É. Dhorme, l'opposition entre la vie campagnarde du paysan, qui serait dévalorisée et représentée par Ésaü, et celle nomade du pasteur, qui serait valorisée et représentée par Jacob, selon le modèle qui sous-tend la distinction entre Caïn et Abel[75]. Dans le couple formé par Jacob et Ésaü, c'est Jacob qui est du côté de l'agriculture : il nourrira son frère avec un plat de lentilles et du pain (Gn 25, 34) et la bénédiction que prononcera envers lui son père Isaac, lui promettant de la part de Yahvé « abondance de froment et de moût » (Gn 27, 28), le pose comme un agriculteur, avec les deux productions de base du monde méditerranéen que sont le blé et la vigne. C'est beaucoup plus pour Ésaü qu'est souligné non le nomadisme (puisque Jacob est aussi présenté comme un nomade, vivant sous

la tente : son ancrage dans une construction n'apparaîtra qu'ensuite, dans la version des *Jubilés*, lorsqu'il aura ses fils auprès de lui et donc qu'existera, au moins en puissance, le futur Israël et lorsqu'il défendra sa tour contre l'attaque de son frère), mais une errance à travers la campagne en quête de gibier.

En fait, on ne se trouve pas en présence de deux choix de vie qui seraient également possibles. Celui qu'a fait l'aîné n'assure pas vraiment sa subsistance : dans l'épisode de la renonciation à son droit d'aînesse, s'il se résout à le vendre pour un « roux » de lentilles à son frère[76], c'est parce que son mode de vie ne lui a rien rapporté, qu'il revient exténué et affamé (Gn 25, 30), au point qu'il risque de périr de faim et d'épuisement (Gn 25, 32 : « Voici que je vais mourir »). La distinction entre les deux frères repose donc beaucoup plus sur le fait qu'Ésaü représente pour l'humanité un stade de vie, celui d'une économie de chasse, qui a fait son temps et ne permet plus d'assurer sa survie. Jacob se montre plus efficace, grâce à ce qui apparaît comme un mode plus développé de civilisation, où intervient l'agriculture mais aussi l'élevage (qui est pratiqué d'une manière encore nomade puisqu'il vit sous la tente) : en Gn 27, 5-25, il procure à son père un régal de chevreaux, alors que son frère, qui, répondant au souhait d'Isaac, lui apporte, en 30-31, le gibier qu'il a abattu, n'arrive qu'une fois que leur père a mangé le produit d'élevage fourni par son fils cadet. Cette viande d'élevage était d'ailleurs accompagnée de pain et de vin (mentionnés respectivement en 17 et en 25), produits typiques de l'agriculture. Quand bien même il n'est pas posé à ce stade comme un sédentaire, Jacob est donc marqué du côté de la culture, de la vie civilisée, tandis qu'Esaü l'est du côté de la nature, de la sauvagerie[77]. Par rapport à Jacob, son frère représente un mode de vie archaïque et dépassé, celui d'une économie de subsistance fondée sur la chasse et les longues courses, éventuellement vaines, qu'elle nécessite. Vis-à-vis de son jumeau, Jacob personnifie les avantages de ce qu'on pourrait appeler la « révolution néolithique », conjuguant les ressources de l'élevage et de l'agriculture[78]. De cette opposition fondamentale découlent plusieurs traits : Ésaü est, dès sa naissance, « tout entier comme un manteau de poils » (Gn 25, 25), ce qui le rapproche des animaux, et, lorsque son frère voudra se faire passer pour lui, il recouvrira sa peau trop lisse par celle des chevreaux qu'il s'apprête à lui servir, retrouvant ainsi par la ruse une animalité que son aîné a naturellement (Gn 27, 16, 23). Ésaü, étant l'aîné, est marqué du côté d'une forme de vie ancienne

et correspond donc mieux sur ce plan à son père, qui le préfère à Jacob et qui raffole du gibier[79], ce qui renvoie au mode de vie des générations antérieures ; inversement, Jacob est le préféré de sa mère, ce qui est en accord avec sa nature pacifique, voire ses liens avec la fécondité de la terre et des animaux, bref tout ce qu'on peut considérer comme marqué du côté féminin par opposition au côté masculin. Par ailleurs, il n'est pas besoin de souligner que l'intelligence rusée – en lisant ces pages de la Bible, on est tenté, pour qualifier cette supériorité de Jacob, de faire appel au concept grec de *mètis* tel que M. Detienne et J.-P. Vernant l'ont analysé[80] – est du côté du second des fils d'Isaac, le premier apparaissant comme un rustaud qui se laisse bêtement déposséder de son droit d'aînesse (Gn 25, 29-34)[81] ; il n'a pour lui que sa force physique et encore celle-ci ne lui sert-elle à rien si le gibier se dérobe, comme cela se produit dans cet épisode où il s'avoue près de mourir. Le *Livre des Jubilés* accentue encore la distinction entre les deux frères, Ésaü y étant qualifié comme « homme brutal, rustre et velu » (19, 13) et présenté comme rétif aux formes élaborées de culture que son frère adopte (19, 14 : « Les jeunes gens grandirent : Jacob apprit ses lettres, mais Ésaü ne les apprit point, car c'était un homme rustre et un chasseur. Il apprit à se battre et toutes ses manières étaient brutales »). Mais, déjà dans la *Genèse*, on voyait Jacob mettre en œuvre par rapport à son frère des éléments proprement culturels, liés à la vie civilisée : dans l'épisode où son aîné perd son droit d'aînesse, il lui demande de prêter serment et donc se réfère à la dimension religieuse qui préside à la vie des sociétés organisées ; on peut par ailleurs dire qu'on assiste à une vente de ce droit d'aînesse : on est passé à une économie marchande.

La différence entre les deux frères se situe donc sur le plan de la culture et l'aîné, Ésaü, représente un stade dépassé qui n'a plus sa place dans le cadre d'une vie organisée comme celle qui se développer en Israël. Le sort brutal qui lui échoit dans le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda* est la conséquence logique de ce qui apparaît déjà dans la *Genèse* comme l'infériorité, l'archaïsme d'Ésaü par rapport à Jacob. Dans le monde qui se met en place à la fin du livre des commencements qu'est le premier livre de la Bible et où Israël va s'épanouir, le chasseur bête et brutal qu'est Ésaü doit être éliminé.

Parallélisme avec la légende romaine

Nous avons développé l'analyse de la tradition sur Jacob et Ésaü. Mais ce qu'on peut dire de la tradition romaine sur Romulus et Rémus n'est pas différent. Là encore, Rémus (qui, rappelons-le, est comme Ésaü l'aîné) est marqué du côté de la nature, relève d'un monde sauvage qui appartient désormais à un passé révolu ; il se voit donc logiquement mis à l'écart au moment où, avec la fondation de Rome, une cité va s'élever dans les « vastes déserts »[82] qu'était alors le site et dont la civilisation va prendre possession. Comme Ésaü, Rémus symbolise un état dépassé, marqué par la sauvagerie et l'animalité. Nous avons développé cette analyse dans le chapitre précédent et n'avons donc pas à la reprendre ici.

Une différence importante, il est vrai, semble exister entre les jumeaux romains et les deux fils d'Isaac. Contrairement à Jacob et Ésaü, Romulus et Rémus, lorsqu'ils sont conçus, jetés au Tibre, allaités par la louve, recueillis par Faustulus, puis grandissent au milieu de la troupe des bergers, ne se distinguent en rien[83]. C'est même d'un pouvoir égal qu'ils paraissent disposer vis-à-vis de leurs compagnons et la formule dont Cassius Hemina usait à leur propos de la période qui précédait leur querelle pour la fondation de la ville nouvelle[84], caractérise bien la concorde absolue et l'égalité parfaite qui existent alors entre eux, aux antipodes de « la passion héréditaire, la soif de régner » évoquée par Tite-Live[85] qui va surgir au moment de fonder la ville et opposer les deux frères. Dans la partie initiale de leur existence, rien ne semble différencier, ni à plus forte raison opposer les deux jumeaux romains.

Nous pensons néanmoins avoir montré que le récit romain était bâti sur un schéma moins simple qu'une articulation binaire entre un temps d'égalité et d'indifférenciation, allant jusqu'au moment où les deux fils de Rhéa Silvia quittent Albe dans le dessein de fonder une ville, et un temps de rupture et de discorde, se concluant par le fratricide[86]. Il nous a semblé que déjà au cours de la période des enfances des héros, qui s'achève avec la sorte d'exploit initiatique, sanctionnant leur sortie du monde où vivent les bergers et les bêtes sauvages et leur rentrée dans le monde des cités, que constitue le rétablissement de leur grand-père Numitor sur le trône d'Albe, la relation entre les deux frères passait par des étapes où leurs positions respectives s'inversaient. On assiste à une progression savamment articulée du récit où, après un stade où rien ne les distingue, Rémus semble affirmer sa supériorité

sur son jumeau, avant que Romulus lui apparaisse supérieur. En fait, Rémus l'emporte tant qu'on est dans le monde extérieur à celui de la civilisation et des cités, mais, dès que la réintégration dans celui-ci s'amorce, Romulus prend le dessus. Ainsi, dès le stade des enfances, le destin ultérieur des deux frères se dessine et ce qui adviendra par la suite n'est pas moins inscrit dans la logique de leurs agissements antérieurs que ce n'était le cas pour Jacob et Ésaü. Rémus, comme Ésaü, est marqué du côté du monde sauvage, d'un stade encore primitif de vie, différent de la vie civilisée dans laquelle se passe normalement l'existence des hommes.

Comme nous l'avons vu, le clivage s'opère, dans la légende romaine, au cours de la scène de la victoire de Rémus dans la course-poursuite qu'il avait enagée avec son frère, immédiatement suivie par la manducation des *exta* – scène essentielle pour la compréhension de la geste du premier roi de Rome, même si Ovide est le seul auteur à nous l'avoir rapportée[87]. Ainsi la légende biblique et la légende romaine mettent toutes deux en œuvre la distinction entre leurs jumeaux, l'aîné resté à un stade primitif, le cadet introduisant à une phase plus développée de l'histoire de l'humanité, à travers une scène où l'objet de leur confrontation touche à l'alimentation, et où le frère qui sera évincé ressent la faim et consomme une nourriture qu'il aurait normalement dû s'interdire. C'est une scène importante, dans les deux cas la seule qui soit rapportée sur leurs rapports précédant la période où leur destin divergera définitivement, avec la bénédiction paternelle donnée au seul Jacob et la fondation d'une ville concédée au seul Romulus. Déjà à travers elle s'exprime ce qui va se passer ensuite, la déchéance de l'aîné et le triomphe du cadet. Dans cet épisode préalable, aussi bien Ésaü qui a perdu son droit d'aînesse que Rémus qui a commis un acte sacrilège se sont disqualifiés.

Différenciation définitive entre les deux frères

La suite naturelle de l'épisode est ce qui arrive au moment où s'opère la différenciation définitive entre le frère élu et le frère réprouvé et où le plus jeune est désigné pour être celui qui mettra en place les bases du groupe, Israël et ses tribus dans un cas, la ville de Rome dans l'autre. Dans cette fonction générale, identique dans les deux traditions, on trouve d'un côté la scène de Jacob subtilisant la bénédiction paternelle, de l'autre celle de la prise d'auspices lors de la fondation de l'*Vrbs*. Dans les deux cas, une puissance supérieure

scelle le destin respectif des deux frères – leur père Isaac ou le dieu Jupiter maître des auspices. Dans les deux cas aussi, à ce stade, le frère évincé n'est pas totalement écarté. Isaac garde une bénédiction secondaire, maigre lot de consolation, pour son fils aîné privé de la bénédiction véritable, unique, que son frère est parvenu à subtiliser – dans ce qui n'est que la conséquence inéluctable de sa sotte renonciation à son droit d'aînesse. Rémus a lui aussi droit à un signe : Jupiter lui envoie six oiseaux. Mais, là aussi, on peut parler de lot de consolation, puisque son cadet en a vu le double et les a vus après les siens[88], ce qui, en bonne procédure romaine où un second signe reçu après un premier annule celui qui l'a précédé[89], ne lui confère aucun droit. Toujours est-il que, dans ce premier temps où le choix entre les deux frères, avec l'élection de l'un et la déchéance de l'autre, est entériné par l'autorité supérieure que représente dans un cas le père – mais celui-ci ne fait, dans une perspective religieuse, qu'exprimer le choix de Yahvé[90] –, dans l'autre le dieu suprême, l'aîné éconduit n'est pas totalement éliminé, il a même droit à une petite reconnaissance. Son élimination ne survient que dans un second temps, l'épisode où il s'élève contre son frère et est tué par lui, épisode qui existe aussi bien dans la tradition juive, du moins dans la version du *Livre des Jubilés* et du *Testament de Juda*, que dans la tradition romaine.

Assurément, il faut tenir compte de différences sensibles entre les deux histoires – et ces différences se situent dans la ligne de celles que nous avons relevées pour la scène où l'aîné, inconsidérément, pose une action à travers laquelle se dessine sa future défaite. Dans le récit romain, nous avons eu affaire pour le premier moment à une scène qui a une portée certes alimentaire – puisque le sacrifice sanglant a également cette fonction, qu'il convient de ne pas négliger –, mais qui est surtout religieuse, dans le cadre du culte rendu aux dieux (et en l'occurrence au dieu du monde sauvage Faunus). Pour le second moment, le contexte est encore religieux : il s'agit de la procédure rituelle de la prise d'auspices, à laquelle il fallait procéder avant tout acte important, et en particulier, lors d'une fondation de cité, ce qui faisait que cette cité était inaugurée, bénéficiait de la protection divine[91]. Dans la tradition juive, le premier épisode – celui du plat de lentilles mangé par Ésaü – n'avait en revanche pas de connotation religieuse, le problème étant uniquement celui de l'alimentation[92]. Le second épisode de l'histoire, celui de la bénédiction paternelle, a sans doute une portée qui engage l'avenir, et par là est d'ordre

religieux puisque cette bénédiction accordée par le père à son fils cadet implique la même garantie de la part de Iahvé pour le futur que le signe des douze vautours adressé par Jupiter à Romulus. Cependant l'aspect alimentaire reste au premier plan, avec la question du repas servi au père. En outre, dès ce stade, joue l'opposition nature-culture que nous avons relevée précédemment. Jacob recourt à la ruse (et est secondé par l'élément féminin, puisque sa mère Rébecca joue un rôle actif et c'est elle qui suggère à son fils préféré comment il doit agir), il fournit à son père de la viande provenant non pas de bêtes sauvages, tuées à la chasse, comme le gibier que rapportera, trop tard, son frère, mais des chevreaux de son élevage.

La ruse de Jacob et la ruse de Romulus

Il y a un aspect gênant pour notre sensibilité dans cette histoire de ruse, ou si on veut de *mètis*, dont Jacob use à l'encontre d'Ésaü et on a du mal à admettre qu'un personnage positif comme lui se laisse aller à ce que nous qualifierions de mensonge et qui, déjà dans le texte de la *Genèse*, est présenté comme une fourberie, assumée comme telle par la mère[93]. Cette gêne était ressentie déjà dans l'Antiquité : la réécriture du *Livre des Jubilés* a donné une image plus lisse de Jacob, gommant les traits qui pouvaient sembler scandaleux de l'épisode[94]. Mais cette ambiguïté du personnage positif qu'est le frère à qui il sera donné de fonder le groupe est aussi présente dans l'épisode correspondant de la légende romaine. Il convient d'accorder toute son importance à la variante qu'on rencontre chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque. Ceux-ci ne se contentent pas de relever la succession chronologique des signes envoyés aux deux jumeaux, celui, mineur et qui sera annulé par le suivant, échu à Rémus, et celui, majeur et que la règle auspiciale rend seul valable, échu à Romulus – ce qu'on trouve habituellement à ce point du récit[95]. Chez Denys d'Halicarnasse[96] et, dans une variante du récit, chez Plutarque[97], Romulus se voit expressément attribuer une tromperie : avant même que les dieux n'envoient les oiseaux attendus, il fait dire à son frère qu'il a été gratifié d'auspices qui lui attribuent la victoire et c'est seulement lorsque son frère le rejoint, après avoir vu de son côté six oiseaux, qu'il reçoit le signe des douze vautours.

Cette version, attribuant un mensonge caractérisé au fondateur de l'*Vrbs*, était gênante : Denys traduit l'embarras qu'elle suscitait en soulignant la honte

des messagers envoyés par Romulus à Rémus, qui n'effectuent leur mission qu'à contrecœur[98]. La gêne persiste chez bien des commentateurs modernes[99], qui ont du mal à accepter que la tromperie de Rémus par Romulus puisse appartenir aux motifs « classés » de la légende[100]. Mais l'appartenance de ce motif au fonds le plus authentique de la tradition nous semble d'autant plus probable qu'on ne voit pas très bien comment les Romains auraient pu introduire un trait aussi négatif pour leur fondateur : comme pour le fratricide, le caractère choquant du motif est un gage de son ancienneté.

En tout cas, si on admet le parallèle que nous développons, l'exemple de Jacob montre qu'un comportement relevant de la ruse, de la *mètis*, de cette intelligence astucieuse qui joue avec l'ambiguïté et se situe à la limite de la fourberie, est attendu pour distinguer les deux frères en ce moment crucial. Par rapport à son frère rustre et brutal, le cadet de la légende biblique est capable d'user d'astuce pour d'obtenir la bénédiction de son père. Son correspondant de la légende romaine se comporte de manière identique, en n'acceptant pas la proclamation par son frère de sa victoire après l'apparition des six vautours, mais en laissant à Jupiter le temps de lui adresser un signe supérieur. Si on accepte d'interpréter, dans la ligne proposée par R. Schilling pour l'épisode de la manducation des *exta* par Rémus, le sourire de Romulus qui le conclut comme traduisant la conscience que celui-ci avait du prochain renversement de la situation[101], on estimera que, de même que Jacob savait qu'Ésaü avait perdu son droit d'aînesse, Romulus savait que Rémus s'était disqualifié en mangeant la part de la victime sacrificielle interdite à l'homme dans les conditions normales de la vie civilisée que sont les *exta*. Les dieux, consultés par les auspices, ne pouvaient dès lors accorder leur appui qu'à lui et non à son frère et l'annonce prématurée de son propre succès se fondait sur une juste prescience de ce qui allait arriver. Que ce ne fût pas un mensonge, ni un sacrilège contre le rite auspicial est de toute façon prouvé par la suite : loin de le punir, Jupiter lui accorde le signe attendu, allant bien au-delà de celui dont il avait fait bénéficier Rémus. Au reste, la tromperie, dans le cas de Romulus, peut apparaître moins choquante que dans celui de Jacob : alors que dans la tradition juive, c'est Isaac, le dépositaire de l'autorité paternelle par qui passe la bénédiction, qui est berné par son fils cadet, dans la tradition romaine, la tromperie de Romulus vise son aîné Rémus, non Jupiter.

Situation du frère évincé

Cependant, de même qu'Ésaü reçoit une bénédiction mineure de la part de son père, Rémus n'est pas totalement oublié par les dieux. Il a droit à son signe, certes de portée inférieure et rendu inopérant par celui obtenu juste après par son jumeau ; cela montre néanmoins qu'il n'est pas, purement et simplement, un impie et un sacrilège qui mérite d'être châtié[102]. Nous l'avons souligné, il ne faudrait pas le comprendre, à ce stade de l'intrigue, comme un réprouvé destiné à être immédiatement éliminé. Il s'est simplement disqualifié vis-à-vis des conditions actuelles de la vie humaine, s'est rendu impropre à la fondation d'une cité et même simplement à une existence dans un tel cadre. Après tout, on aurait pu imaginer que, comme dans la version biblique de la tradition sur Jacob et Ésaü, Rémus reconnaisse sa défaite et pardonne à son frère sa propre éviction et la tromperie dont il s'était servi dans l'accomplissement des destins. L'élimination violente de l'aîné évincé va certes survenir, dans la légende romaine comme dans la version du *Livre des Jubilés* et du *Testament de Juda* de l'histoire de Jacob et Ésaü, et cela sous la forme, inattendue et choquante, du fratricide. Mais, dans la ligne de l'analyse que nous suivons, elle peut être comprise, dans les deux cas, comme exprimant l'opposition entre vie sauvage, stade préculturel, et vie policée, stade culturel. C'est toujours le frère qui sera tué qui provoque son jumeau en venant l'attaquer. La version la plus autorisée de la mort de Rémus, la « tradition la plus répandue » comme la présente Tite-Live, loin des réfections complaisantes qui voulaient masquer la gravité du fait que Rome posait au début de son histoire le meurtre par son fondateur de son frère jumeau, avoue que Romulus avait bien tué Rémus[103] : mais c'est parce que ce dernier l'avait provoqué, en sautant par dessus la naissante muraille, récusant ainsi le clivage irrémédiable, séparant cité et monde extérieur, monde sauvage et monde civilisé, que le tracé du sillon primordial était venu opérer à la surface de la terre. Il en va de même dans la tradition juive extrabiblique ; qu'Ésaü résiste d'abord à la pression de ses fils et ne se décide que dans un second temps à marcher à la tête de leur armée contre la tour de son frère n'empêche que ce soit lui l'agresseur, non son jumeau.

Schéma d'ensemble du récit

Ainsi, on peut envisager un parallélisme assez précis entre la tradition juive sur les deux fils jumeaux d'Isaac, si du moins on ne s'en tient pas au seul récit de la *Genèse*, et celle romaine sur les deux fils jumeaux de Rhéa Silvia. Dans ces histoires qui expriment toutes deux la fondation, dans ses structures ultérieures, du groupe humain considéré, le rôle actif est réservé non à l'aîné, mais au cadet et cette situation paradoxale est due au fait que le premier, plus ancien, est senti comme lié à un stade d'existence dépassé, préculturel, alors que le second se révèle supérieur vis-à-vis des les valeurs qui touchent à la culture, donc plus apte à une vie évoluée et civilisée. Dans les deux cas, le plus âgé des deux frères finit par être éliminé par le cadet, et cela à la suite d'un enchaînement d'épisodes comparables : dans un premier temps, l'aîné perd la prééminence qui semblerait lui revenir de droit, puis, dans un second, cette supériorité du plus jeune est entérinée par l'autorité chargée de départager les deux frères – autorité en dernier ressort divine, même quand, ce qui se passe dans la tradition juive, Yahvé se sert du truchement d'Isaac pour signifier à qui va sa promesse. L'intrigue se conclut par la mort violente de l'aîné, tué par son jumeau, dont il n'a pas accepté de reconnaître la victoire et qu'il est venu attaquer dans le lieu où il s'était établi. On assiste donc à une suite de péripéties que nous pouvons schématiser par le tableau suivant :

	Tradition juive	**Tradition romaine**
ORDRE DE NAISSANCE	Ésaü aîné, Jacob cadet	Rémus aîné, Romulus cadet
DIFFÉRENCIATION DES DEUX JUMEAUX	Ésaü chasseur et brutal Jacob paisible et lié à l'élevage et l'agriculture	Rémus plus efficace que Romulus dans la période de formation dans le monde extra-urbain des bergers Romulus plus efficace vis-à-vis du monde des cités
DISQUALIFICATION DU FRÈRE AÎNÉ	Ésaü affamé vend son droit d'aînesse pour un plat de lentilles (aspect alimentaire au premier plan)	Rémus vainqueur consomme la part sacrificielle qui revient à la divinité (aspect religieux au premier plan)
CHOIX DU CADET AU LIEU DE L'AÎNÉ	Jacob obtient la bénédiction paternelle,	Lors de la prise d'auspices Rémus aperçoit

	Ésaü doit se contenter d'une bénédiction secondaire Jacob use de tromperie à l'égard de son père Isaac (contexte alimentaire)	six vautours, Romulus en aperçoit douze Romulus use de tromperie à l'égard de son frère Rémus (contexte religieux)
ÉLIMINATION DE L'AÎNÉ PAR LE CADET	(*Livres des Jubilés, Testament de Juda*) Ésaü, poussé par ses fils, refuse d'accepter sa défaite Il attaque la tour où sont Jacob et ses fils avec son armée Il est tué par Jacob	Rémus, pris de colère, refuse d'accepter sa défaite Il franchit la muraille naissante de la ville de Romulus Il est tué par Romulus

Perspectives comparatives

Il existe donc une ressemblance entre la tradition qui s'est développée en Israël sur Jacob et Ésaü, surtout sous la forme qu'en représentent le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda*, et celle qui à Rome relatait dans quelles circonstances s'était produite la fondation de la cité. Dans les deux cas, ce qui peut apparaître comme la constitution du groupe humain était mis en relation non pas avec un fondateur unique, mais avec un couple de jumeaux, dont l'un, donné comme le premier-né, était marqué du côté de la nature, l'autre, donné comme le cadet, du côté de la culture. Le premier était éliminé au cours du processus de fondation, tandis que l'autre menait celle-ci à terme. On constate donc non pas une vague ressemblance générale, mais une nette analogie de structure, en même temps que des différences sensibles dans le traitement de ce qui peut apparaître comme une thématique commune : ces différences sont telles qu'on ne saurait parler de dérivation d'un modèle unique. Les deux traditions se sont développées indépendamment et ce qu'on peut envisager est leur émergence à partir d'un fonds commun de représentations, tournant autour de la gémellité et de son application à l'histoire de l'humanité, à l'apparition de la civilisation et la mise en place des groupes ethniques existant à l'époque historique.

Bien sûr, nous ne sommes pas ici dans le cadre classique de la comparaison indo-européenne, puisque l'un des deux volets comparatifs regarde des traditions juives. Faut-il penser qu'un fonds commun de représentations ait existé, qui aurait réuni des cultures diverses du monde méditerranéen, relevant de familles linguistiques différentes, et que cela ait permis le développement de récits parallèles comme ceux que nous avons examinés ici ? Si les analogies que nous avons relevées sont fondées, cela autorise à poser la question. Nous avons étudié, en reprenant un cas signalé successivement par R. Brough, C. Grottanelli et B. Lincoln, une occurrence analogue (concernant Mucius Scaevola et le personnage biblique d'Éhoud le gaucher) de parallélisme entre une tradition biblique et un schème mythique connu dans le monde indo-européen[104]. La tradition sur Jacob présente un cas comparable, avec le motif du passage du fleuve par lequel le héros prouve sa qualification en luttant contre la divinité qui préside aux forces du feu dans l'eau[105]. Un tel sujet ne peut assurément pas être traité avec l'ironie dont G. Dumézil avait fait preuve lorsqu'il avait réagi devant les assertions, volontairement provocatrices, de J. Brough[106]. Il existe assurément des thématiques communes entre le monde dans lequel sont nées les traditions bibliques et les représentations des Indo-Européens et c'est une voie de recherche qui méritera d'être approfondie à l'avenir. Des enquêtes comme celles que F. Delpech a conduites à travers un vaste corpus de tradition et de légendes répandues en milieu indo-européen aussi bien que sémitique[107] montrent que des éléments auxquels l'indo-européaniste donnera un sens selon les schémas qu'il est amené à manier dans son secteur se retrouvent chez les Juifs, Arabes, voire dans la Mésopotamie ou l'Égypte ancienne. À l'université de Århus, notre collègue danois H. L. Jensen mène une recherche sur la présentation des rois d'Israël dans la Bible, qui paraît parfois répondre aux schémas qu'on rencontre dans le monde indo-européen[108]. Il ne faut pas se figer sur l'idée d'un monde indo-européen clos sur lui-même et n'ayant rien de commun avec les autres aires linguistiques. Certes – nous le voyons dans l'exemple que nous avons examiné ici – certains des aspects les plus spécifiques de l'« idéologie indo-européenne », et en premier lieu le schéma trifonctionnel, n'apparaissent pas aussi nettement ailleurs : nous avons déjà eu l'occasion de souligner, dans la légende de Romulus, le poids du mécanisme selon lequel les trois fonctions sous-tendaient des séries ternaires, structurant ainsi le récit[109]. On n'en retrouve pas l'équivalent dans l'histoire de Jacob, même si elle présente des

points de contact avec ce qui est connu dans le monde indo-européen. Mais, que sur certains points, des récits parallèles se retrouvent n'a pas à être rejeté *a priori* en raison d'une affirmation de l'originalité absolue des représentations indo-européennes, originalité qui ne peut être prouvée et ne correspond pas à la complexité des réalités historiques et des échanges et contacts qui, de tout temps, ont existé entre les différents groupes humains. En l'occurrence, si on considère, comme l'examen de l'histoire de Jacob et Ésaü amène à le penser, que la thématique gémellaire a été utilisée pour penser le passage de l'humanité d'un stade d'économie fondée sur la chasse à un stade postérieur faisant intervenir l'élevage et l'agriculture, comme cette « révolution néolithique » est née au Proche-Orient et s'est ensuite diffusée à partir de ce foyer initial, et notamment dans les zones où étaient parlées des langues indo-européennes, on ne peut être vraiment surpris que le changement radical du mode d'existence que cela a induit ait été exprimé sous des modalités parallèles au sein de l'ensemble des populations de ces zones, qu'elle usent de parlers de la famille indo-européenne ou non. Le motif des jumeaux, permettant d'opposer au sein du couple l'aîné, rejeté à un stade ancien et dépassé, au cadet, marquant l'arrivée d'une phase nouvelle, était bon à penser pour rendre compte de cette étape capitale de leur histoire.

À l'inverse, cette utilisation du thème des jumeaux, si elle permet d'établir une comparaison entre l'histoire de Jacob, l'ancêtre de l'Israël des douze tribus, et celle du fondateur de Rome, Romulus, n'a pas, du moins à notre connaissance, de parallèle au sein du monde indo-européen. Le premier roi indo-iranien Yama-Yima est, comme le premier souverain de l'*Vrbs*, un jumeau, puisque tel est le sens de son nom. Mais sa gémellité n'a rien à voir avec celle de Romulus, puisque dans son cas elle joue par rapport à une jumelle, élément féminin qu'on aurait du mal à trouver dans la légende romaine[110]. Nous le verrons encore plus dans la partie suivante, le modèle Yama-Yima est assurément pertinent pour rendre compte de bien des aspects de la figure du fondateur de Rome. Mais ce n'est pas sur le fait que tous deux soient des jumeaux que l'apparentement est sensible. Sur ce point précis, on ne se trouve pas en présence d'une gémellité qu'on puisse définir selon un modèle commun, qu'on pourrait qualifier d'indo-européen[111].

Appendice : Mise à mort d'Ésaü par Jacob dans la tradition intertestamentaire

Livre des Jubilés, 37-38, 14

(37, 1) Le jour de la mort d'Isaac, père de Jacob et d'Ésaü, les fils d'Ésaü apprirent qu'Isaac avait accordé l'aînesse à son fils cadet, Jacob, et ils devinrent furieux. (2) Ils se prirent de querelle avec leur père, disant : « Pour quelle raison ton père a-t-il accordé l'aînesse à Jacob, alors que c'est toi l'aîné et Jacob le cadet, et t'a-t-il laissé de côté ? » (3) Il leur répondit : « C'est que j'ai vendu jadis mon rang de naissance pour un petit plat de lentilles un jour où mon père m'avait envoyé à la chasse prendre et ramener quelque chose pour qu'il mange et me bénisse. Jacob a eu l'habileté de venir apporter à mon père à manger. Il a mangé et a béni mon frère et moi il m'a mis sous le pouvoir de celui-ci. (4) Mais maintenant notre père nous a fait jurer à lui et à moi de ne pas chercher à nous nuire l'un à l'autre, de vivre dans la concorde et la paix l'un avec l'autre et de ne pas corrompre notre conduite. »

(5) Ils lui dirent : « Nous ne t'obéirons pas, nous ne ferons pas la paix avec lui, car notre force est supérieure à la sienne et nous sommes plus puissants que lui. Nous marcherons contre lui, nous le tuerons et nous le détruirons, ainsi que ses fils. Et si tu ne marches pas avec nous, nous nous en prendrons aussi à toi. (6) Et maintenant écoute-nous. Envoie des gens en Aram, en Philistie, en Moab et en Ammon, choisissons-nous des hommes d'élite ardents au combat, marchons contre lui, livrons-lui bataille et extirpons-le de la terre avant qu'il ne rassemble ses forces. (7) Leur père leur répondit : « N'allez pas lui faire la guerre, pour ne pas succomber devant lui. » (8) Mais ils lui dirent : « Telle a été ton action depuis ta jeunesse jusqu'aujourd'hui. Tu te mets toi-même le col sous son joug, mais nous, nous n'obéirons pas à cette parole. »

(9) Ils envoyèrent des gens en Aram, auprès d'Adouram l'ami de leur père, et ils enrôlèrent avec eux mille recrues, des combattants d'élite. (10) Il vint aussi avec eux mille hommes d'élite qui avaient été enrôlés en Moab et chez les fils d'Ammon, mille combattants d'élite de Philistie, mille recrues d'élite d'Édom et de Carie et de vigoureux combattants du pays des Kittim. (11) Ils dirent à leur père : « Pars avec eux et conduis-les, sinon nous te tuerons. » (12) Ésaü fut rempli de colère et de fureur quand il vit que ses fils le contraignaient à marcher en avant pour les conduire vers Jacob son frère. (13) Mais alors il se

rappela toute la méchanceté que renfermait son cœur à l'égard de Jacob son frère et il ne se rappela plus le serment qu'il avait juré à son père et à sa mère de ne pas chercher à nuire à Jacob son frère tout le temps de sa vie.

(14) Pendant tout ce temps, Jacob ignorait qu'Ésaü et ses fils avançaient vers lui pour le combattre. Il continuait à pleurer Léa sa femme, jusqu'à ce qu'ils se fussent approchés très près de la tour avec les quatre mille combattants, recrues d'élite. (15) Les gens d'Hébron firent dire à Jacob : « Voici que ton frère est venu te combattre avec quatre mille hommes ceints de l'épée. Ils portent aussi des boucliers et des écus. » Ils préféraient en effet Jacob à Ésaü. Ils lui avaient parlé parce que Jacob était un homme plus généreux et plus compatissant qu'Ésaü. (16) Mais Jacob n'en crut rien jusqu'à ce qu'ils se fussent approchés très près de la tour. (17) Alors il ferma les portes de la tour, se tint debout aux créneaux et parla à Ésaü son frère. Il dit : « Elle est belle la consolation que tu es venu m'apporter pour la mort de ma femme ! Est-ce là le serment que tu s prêt à ton père et de nouveau à ta mère avant leur mort ? Tu as trahi ton serment et le jour où tu l'as juré à ton père tu as été condamné. »

(18) Alors Ésaü prit la parole et lui dit : « Il n'y a ni pour les humains ni pour les bêtes de la terre de serment véridique qu'on jure pour toujours, mais chaque jour ils cherchent à se nuire l'un à l'autre et à tuer chacun son adversaire et son ennemi. (19) Toi, tu me hais ainsi que mes enfants, pour toujours ; il n'y a pas lieu d'agir toujours envers toi comme un frère. (20) Écoute ce que je te dis : si le sanglier pouvait changer sa peau et rendre ses soies douces comme de la laine ou s'il pouvait faire pousser des cornes sur sa tête pareilles à celles du cerf ou du bélier, alors j'agirais avec toi comme un frère. Si les mamelles se sont séparées de leur mère parce que tu n'as pas été un frère pour moi, (21) si les loups faisaient la paix avec les agneaux pour ne pas les manger et les violenter et si leurs cœurs étaient portés à bien agir envers ceux-ci, alors j'aurais en ta présence la paix au cœur. (22) Si le lion devenait le familier du bœuf, s'il était attaché avec lui au même joug, labourait avec lui et faisait la paix avec lui, alors je ferais la paix avec toi. (23) Si le corbeau devenait blanc comme le cygne, alors, sache-le, je serais ton ami et ferais la paix avec toi. »

(24) Quand Jacob vit qu'Ésaü avait envers lui de mauvaises intentions, que de tout son cœur il voulait le tuer et qu'il était venu en bondissant comme un fauve se jetant sans reculer sur l'épieu qui le perce et le tue, (25) alors il dit aux siens et à ses serviteurs d'attaquer Ésaü et tous ses compagnons.

(38, 1) Alors Juda dit à Jacob son père : « Bande ton arc, père, et lance tes flèches, transperce l'adversaire et tue l'ennemi. Puisses-tu en avoir la force, car nous ne tuerons pas ton frère : il est près de toi, il te ressemble et nous devons l'honorer. » (2) À ce moment, Jacob arma son arc, lança une flèche, transperça Ésaü son frère au sein droit et le tua. (3) Il lança une seconde flèche, frappa Adouram l'Araméen au sein gauche, le renversa et le tua. (4) Alors les fils de Jacob sortirent, eux et leurs serviteurs, en se répartissant sur les quatre côtés de la tour.

(5) Juda sortit en tête, accompagné de Nephtali et Gad et de cinquante serviteurs, du côté sud de la tour. Ils tuèrent tout ce qu'ils trouvèrent devant eux et nul ne leur échappa, pas un seul homme. (6) Lévi, Dan et Aser sortirent du côté est de la tour, accompagnés de cinquante hommes, et ils tuèrent les combattants de Moab et d'Ammon. (7) Ruben, Issachar et Zabulon sortirent du côté nord de la tour, accompagnés de cinquante hommes, et ils tuèrent les recrues philistines. (8) Siméon, Benjamin et Énoch, fils de Ruben, sortirent du côté ouest de la tour, accompagnés de cinquante hommes, et ils tuèrent quatre cents rudes combattants d'Édom et de Carie. Six cents hommes prirent la fuite et avec eux les quatre fils d'Ésaü, qui abandonnèrent leur père tué, tel qu'il était tombé sur la colline d'Adouram.

(9) Les fils de Jacob les poursuivirent jusqu'à la montagne de Séïr. Jacob enterra son frère sur la colline d'Adouram et rentra chez lui. (10) Les fils de Jacob battirent les enfants d'Ésaü dans la montagne de Séïr, leur firent baisser le cou pour qu'ils deviennent les esclaves des enfants de Jacob. (11) Ils firent demander à leur père s'il fallait faire la paix avec eux ou les tuer. (12) Jacob fit dire à ses fils de faire la paix. Ils firent la paix avec eux, mais leur imposèrent le joug de la servitude, pour qu'ils paient à Jacob et à ses fils un tribut perpétuel. (13) Ils ont continué à payer le tribut à Jacob jusqu'au jour où il descendit en Égypte (14) et jusqu'à ce jour les fils d'Édom ne se sont pas soustraits au joug de servitude que les douze fils de Jacob leur avaient imposé.

Testament de Juda, 9

(1) Pendant dix-huit ans, mon père vécut en paix avec son frère Ésaü, comme les fils de ce dernier avec nous, lorsque nous revînmes de Mésopotamie après avoir quitté Laban. (2) Les dix-huit années écoulées, Ésaü, le frère de mon père, monta contre nous avec une forte et puissante armée. (3)

Jacob frappa Ésaü d'une flèche et il fut transporté blessé vers la montagne de Séïr et mourut pendant le voyage, à Anoniram. (4) Nous nous lançâmes à la poursuite des fils d'Ésaü, mais leur ville était fortifiée et nous ne pûmes y entrer ; nous campâmes alors autour de la ville et l'assiégeâmes. (5) Au bout de vingt jours, ils ne nous avaient toujours pas ouvert ; sous les yeux de tous, j'approchai une échelle et, le bouclier sur la tête, je montai, recevant des pierres de plus de trois talents, et je leur tuai quatre de leurs soldats d'élite. (6) Quant à Ruben et Gad, ils en tuèrent six autres. (7) Ils nous demandèrent alors quelles étaient nos conditions de paix et, après avoir pris conseil de notre père, nous les reçûmes comme tributaires. (8) Ils nous donnèrent cinq cents kors de blé, cinq cents éphas d'huile et cinq cents mesures de vin, jusqu'à ce que nous fussions descendus en Égypte.

---

1. Dans ce sens, Tite-Live, 10, 23, 11-12, Strabon, 5, 3, 2 (229), Appien, 1a, 9, *Des hommes illustres*, 1, 4, Jean le Lydien, *Des mois*, 4, 50, se référant à Zopyros de Byzance ; également dédicace de Maxence sur le Comitium à Rome en 311 (*CIL*, 6, 33856) ; cette forme de tradition a été développée à époque byzantine à partir de Jean Malalas (7, 1, p. 132, 3-133, 31 Thurn ; Briquel *et alii* 2018, p. 103-124) ; ceux-ci admettent une période de règne commun des deux frères avant l'élimination de Rémus. Sur la question, Bruggisser 1987, p. 80-83.

2. Augustin, *Cité de Dieu*, 15, 5.

3. Dans Ampolo, Manfredini 1988, p. 296.

4. Sur la thèse de H. Strasburger voulant que le meurtre de Rémus par Romulus ait été imaginé par des Grecs ennemis de Rome qui voulaient ainsi déprécier ses origines (Strasburger 1968), voir p. 13-14.

5. Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 6.

6. Virgile, *Énéide*, 1, 292-293. Ce genre de question a suscité une abondante littérature (p. ex. Gagé 1930, Alföldi 1951, Wagenwoort 1956, Schilling 1960, Jal 1963, p. 407-410, Drossart 1972, Beaujeu 1974, Benabou 1984, Johner 1991, Ver Eecke 2008).

7. Tertullien, *Contre les païens*, 11, 4, 39, Minucius Felix, *Octavius*, 25, 2, Augustin, *Cité de Dieu*, 2, 14, 3, 6, 15, 3, Orose, 2, 4, 3.

8. Sur Pierre et Paul comme fondateurs chrétiens de la ville, Briquel 2014.

9. Cicéron, respectivement dans *De la république*, 2, 2, 4, et *Des devoirs*, 3, 4, 1.

10. *Les Origines du peuple romain*, 23, 6 (avec commentaire dans Richard 1983, p. 180).

11. Tite-Live, 1, 7, 2.

12. Denys d'Halicarnasse, 1, 87, 1-2, *Les Origines du peuple romain*, 23, 5 (= Licinius Macer, fr. 3 Chassignet). La disparition de Faustulus dans ces circonstances est significative : lié à la vie sauvage et donc aux fils de Rhéa Silvia uniquement au cours de leur période de formation, il est normal qu'il disparaisse au moment où la ville est fondée et où donc la vie de Romulus va se dérouler dans un autre cadre. On la retrouve (avec celle de son frère, appelé chez lui Plistinos) dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 10, 2, qui présente la mort de Rémus comme due soit à Romulus, soit à Celer.

13. Florus, 1, 1, 8, et Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 6, envisagent la possibilité que le crime ait été effectué sur l'ordre de Romulus, même si ce n'est pas lui qui avait tué personnellement son frère. Allusion au

fratricide mise dans la bouche d'un Étolien, et donc d'un ennemi de Rome, chez Justin, 28, 2, 10.

14. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 6, 779 (« Rémus fut tué par les soldats de Romulus » ; mais la thèse de la responsabilité de Romulus est également évoquée, voir note précédente). Dans le même sens, Zonaras, 7, 3. Possibilité que le meurtre de Rémus ait été non accompli par Romulus, mais commandité par lui dans Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 6.

15. Jérôme, *Chronique*, 152 Helm (suivi par Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, Landulphe Sagax, 1, 7).

16. Denys d'Halicarnasse, 1, 87, 4 (comme variante, moins crédible, de la tradition), Diodore de Sicile, 8, 6, 1-3, Ovide, *Fastes*, 4, 837-848, Plutarque, *Vie de Romulus*, 10, 2 (en alternative avec la mise à mort par Romulus), Servius, commentaire à l'*Énéide*, 11, 603, *Des hommes illustres*, 1, 4, Paul Festus, 48 L, Tzetzès, *Histoires*, 900-908 (avec une brève allusion à la version du fratricide en 906).

17. Grazzini 2000 ; sur le texte, Cèbe 1987, p. 1286.

18. Ovide, *Fastes*, 4, 843 ; Diodore de Sicile et Denys d'Halicarnasse usent du terme grec correspondant, *skapheion*. Pour le traité *Des hommes illustres*, les éditeurs hésitent entre *rutrum* (bêche) et *rastrum* (pioche) ; voir Grazzini 2000, p. 57, 67-68.

19. Jérôme, *Chronique*, 152 Helm ; dans cette notice cependant, le mot *rutro* est qualifié de *pastorali*, présenté donc comme un instrument de berger.

20. Tzetzès, *Histoires*, 9, 901, 907-908 ; le départ de Celer pour l'Étrurie est signalé par Plutarque, *Vie de Romulus*, 10, 3 (qui ne fait cependant pas du personnage un Étrusque).

21. Denys d'Halicarnasse, 1, 87, 3 ; Plutarque, *Fastes*, 4, 845-848, puis 5, 451-484.

22. Respectivement Denys d'Halicarnasse, 1, 87, 3, et Plutarque, *Vie de Romulus*, 11, 1, et Ovide, *Fastes*, 5, 479-484. Allusion aux funérailles de Rémus assurées par Romulus dans Zonaras, 7, 3.

23. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 276, 292, 6, 779 ; voir Bruggisser 1987, p. 136-138, 144-147.

24. Voir Malalas, 7, 1-2, p. 132, 12-133, 31 Thurn. Sur cette présentation et les développements ultérieurs de la tradition à l'époque byzantine, Briquel *et alii* 2018, p. 130-134.

25. Bremmer 1987, p. 38.

26. Bremmer 1987, avec rejet p. 37 de l'idée que Rémus fût lié aux notions de sauvagerie et de chaos (comme nous les nous avions exprimées dans Briquel 1980, p. 267-300 ; cf. Briquel 1990, 2002b).

27. Voir Schilling 1960 et plus haut, p. 138-149.

28. Dans le même sens que nos propres propositions, Johner 1996, p. 20-22, Fraschetti 2002, p. 33-36, Carandini 2006b, p. 263-264, P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 450, Cairo 2010, p. 51, Camous 2010, p. 160-164.

29. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 10, 198 ; voir Meurant 1998, Meurant 2000a, p. 261-263.

30. Sur Ascagne et Silvius, Meurant 2002, p. 214-246.

31. La tradition est variable. Une forme en posait une succession de père en fils entre Énée, Ascagne, Silvius (Ovide, *Fastes*, 4, 39-42, ne donnant pas d'explication particulière au fait que Postumus, fils d'Ascagne et ancêtre des Silvii, était né au fond des bois, *Métamorphoses*, 14, 609-612). Mais il était plus courant qu'Ascagne et Silvius fussent posés comme des demi-frères, nés des deux femmes d'Énée, la mère du futur roi d'Albe et son fils ayant été en butte à l'hostilité du premier fils du héros troyen (Denys d'Halicarnasse, 1, 70, Diodore de Sicile, 7, 6-7, *Les Origines du peuple romain*, 16, 1). La question est compliquée par le problème de l'identification d'Ascagne avec Iule (admise par Ovide, *Métamorphoses*, 14, 609, laissée en suspens chez Tite-Live, qui, en 1, 3, 2, ne tranche pas entre l'hypothèse d'un Ascagne né de Lavinia, celle d'un autre Ascagne qui aurait été fils de Créüse et qui, en tant que fille, serait l'ancêtre des Julii)

32. Naissance dans la forêt : Denys d'Halicarnasse, 1, 70, 3, Ovide, *Fastes*, 4, 41-42, *Les Origines du peuple romain*, 16, 1 (ainsi que Tite-Live, 1, 3, 3, notant le fait en avouant son incapacité à en donner la

raison) ; éducation dans la forêt : Virgile, *Énéide*, 6, 675, Aulu-Gelle, 2, 16, 3-10, (commentant *Énéide*, 6, 760-765, sur le fils que le héros troyen avait eu de Lavinia), Diodore de Sicile, 7, 5, 8.

33. *Les Origines du peuple romain*, 16, 2-4 ; une autre version voulait que le berger qui avait élevé le jeune Silvius le ramenât alors à Albe pour montrer qu'il n'avait pas été tué (Diodore de Sicile, 7, 5, 8, *Les Origines du peuple romain*, 16, 5).

34. Denys d'Halicarnasse, 1, 70, 3-4 (appelant le fils d'Ascagne Iule), Diodore de Sicile, 7, 5, 8 (appelant le fils d'Ascagne Iulius) ; cf. *Les Origines du peuple romain*, 17, 4 (appelant le fils d'Ascagne Iule mais ne précisant pas qu'il reçut le pontificat)

35. Sur la question, Meurant 2000a, p. 246-260.

36. Conon, *Narrations*, 48, 1.

37. Ce fils est appelé Egestos chez Denys d'Halicarnasse, 1, 76, 2-3, Appien, 1, 5, Egestès chez Dion Cassius auquel se réfère Tzetzès, dans la scholie à Lycophron, *Alexandra*, 1232, Sergestus dans *Excidium Troiae*, 73, et chez Landulphe Sagax, 1, 4, Lausus chez Ovide, *Fastes*, 1, 4, 54-55, Ainitos chez Aristide de Milet, dans Pseudo-Plutarque, *Parallèles mineurs*, 36 = 314f ; il n'est pas nommé chez Valerius Antias, cité dans *Les Origines du peuple romain*, 19, 4 (= fr. 1 Peter = fr. 1 Chassignet), Tite-Live, 1, 3, 11, Strabon, 5, 3, 2 (229), Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 273, Jean le Lydien, *Des mois*, 4, 150 (avec référence à Zopyros de Byzance), Mythographes du Vatican, 1, 1, 30, 1.

38. Outre les auteurs cités à la note précédente, Conon, *Narrations*, 48, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 3, 3, Polyaen, 8, 1, Justin, 43, 2, 1, Jérôme, *Chronique*, 85 Helm, Augustin, *Cité de Dieu*, 18, 21, *Des hommes illustres*, 1, 1.

39. Polyaen, 8, 1.

40. Tite-Live, 1, 3, 10, Denys d'Halicarnasse, 1, 76, 1, Appien, 1, 5, Strabon, 5, 3, 2 (229), Florus, 1, 1, 4, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 273, Jérôme, *Chronique*, 84b Helm.

41. Didore de Sicile, 7, 5, 12.

42. *Des hommes illustres*, 1, 1.

43. Plutarque, *Vie de Romulus*, 3, 2, Zonaras, 7, 1.

44. Valerius Antias (dans *Origo Gentis Romanae*, 19, 4 = fr. 1 Peter = fr. 1 Chassignet), *Excidium Troiae*, 73, Landulphe Sagax, 1, 4.

45. Meurant 1998, 2000a, p. 202-204, 261-263 ; voir plus haut, p. 121.

46. Pour la comparaison entre cette légende est celle de Romulus, Meurant 2002, où l'auteur conclut à la profonde divergence des deux traditions ; cf. déjà Bremmer 1967, p. 21, critiquant Burkert 1984, p. 21, qui rapprochait la légende d'Abel et Caïn de celle de Romulus et Rémus. Le savant néerlandais a souligné qu'une représentation négative de la ville, conçue comme lieu de violence et de dépravation, possible dans le contexte biblique, est exclue pour Rome.

47. Moatti 1997, p. 264-265, P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 450.

48. Sur ce point, voir plus haut, p. 31-35.

49. Dans ce sens Wiseman 1995, 1999, p. 15.

50. Nous reprenons ici des idées que nous avons présentées dans Briquel 2013.

51. Voir Carandini 2006a, p. 469-476.

52. Voir Meurant 2002, p. 202-204, 261-263.

53. Dans Carandini 2006a, p. 469-476.

54. Pour la théorie faisant de Romulus une divinité du type *dema*, voir p. 32-33.

55. Carandini 2006b, et, dans le même sens, M. T. D'Alessio, dans Carandini 2006a, p. 471-474. Pour une mise en parallèle de la légende de Jacob et d'Ésaü et celle grecque de Proetos et Akrisios (qui se séparent mais ne se tuent pas), Sauzeau 2005, p. 123-125.

56. P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 450.

57. La référence est faite à l'ouvrage de L. Ginzberg sur les légendes juives, dans la traduction italienne parue en 1997 (p. 214-216) ; la version anglaise originale est de 1910.

58. Ces textes sont commodément accessibles dans Caquot, Philonenko 1987 (A. Caquot pour le *Livre des Jubilés*, M. Philonenko pour les *Testaments des douze patriarches*). Nous donnons en appendice, p. 204-207, les passages relatifs à la mise à mort d'Ésaü par Jacob.

59. On notera cependant qu'à la fin de l'épisode de la rencontre, Jacob se garde bien d'accéder à la demande de son frère de le suivre et de le rejoindre à Séïr, mais use de prétextes pour ne pas partir immédiatement avec lui et même refuser les compagnons qu'il lui offre, et part dans une autre direction (33, 12-17).

60. Voir Caquot dans Caquot, Philonenko 1987, p. 781, n. 14, faisant référence à la conquête de villes édomites par Jean Hyrcan.

61. Pour une étude récente de la tradition sur Jacob, de Pury 2006. S'appuyant sur Osée, 12, 3-5, l'auteur dégage (p. 59-62) ce qui a pu être une forme ancienne de la légende de Jacob, remontant au VIII^e^ siècle av. J.-C. : mais si elle connaissait certainement la rivalité entre les deux frères et la suprématie de Jacob sur Ésaü (« dès le sein maternel il supplanta son frère »), on ne peut rien dire quant à leurs rapports par la suite. Sur l'utilisation ultérieure de la référence à Ésaü et Édom dans une perspective anti-romaine, Hadas-Lebel 1990, p. 460-473 ; pour l'inversion du thème chez les auteurs chrétiens, les chrétiens étant identifiés à Jacob et les juifs à son frère, Hadas-Lebel 2011.

62. Le récit de la naissance d'Ésaü et Jacob pose le principe que l'enfant qui sort le premier de l'utérus maternel est l'aîné et les représentations romaines paraissent avoir été identiques. Mais le principe inverse prévaut dans d'autres civilisations : l'aîné est le dernier sorti dans la mesure où on considère qu'il a été conçu en premier. Voir Boyer 2011, qui relève des exemples des deux atttitudes, y compris dans des zones géographiques voisines (en Afrique, Kabrés, Znimas, Dogons pour la première, Yorubas, Sabés, Mossis, Baoulés, Bétés, Agnis, Bakongos pour la seconde). Sur la primogéniture pour des jumeaux dans le monde classique, Dasen 2005, p. 138-139.

63. Données dans Dhorme, Guillaumont, Michaeli 1956, p. 80, n. 25, 26. Le *Livre des Jubilés* est sur ce point beaucoup plus rapide : « La sixième semaine, la deuxième année, Rébecca donna à Isaac deux enfants, Jacob et Ésaü » (19, 13).

64. Jean le Lydien, *Des magistrats*, 1, 5 : « Romulus était un tyran, qui d'abord tua son frère, alors qu'il était plus âgé que lui, et se comporta de façon déraisonnable ».

65. Voir Kretschmer 1909. L'importance des conclusions du savant allemand sur l'antériorité de Rémus par rapport à Romulus (malgré les doutes exprimés dans Coarelli 2003) est justement soulignée par T. P. Wiseman (Wiseman 1995, 1999, p. 88, 96).

66. Voir Donat, commentaire aux *Adelphes* de Térence, 537 ; voir p. 156, n. 106.

67. Voir Diomède, *Art grammatical*, 384 K (= Cassius Hemina, fr. 11 Peter = fr. 14 Chassignet). Pour des exemples plus récents, Varron, cité par Festus, 332 L, Fastes de Préneste, 23 déc., Tacite, *Annales*, 13, 58, Justin, 43, 2, 7. L'ordre Rémus-Romulus est par ailleurs constamment suivi dans le midrash – alors que ce n'est pas le cas chez les auteurs grecs (Hadas-Lebel 1990, p. 356-359).

68. Paul Festus, 6-7 L : « Romulus était appelé Altellus, en tant que haut (*altus*) sur la terre, ou parce que il nourrissait (*aleret*) sa terre, ou parce qu'il fut sollicité par Tatius, le roi des Sabins, pour des discussions en vue de la paix et qu'il écouta et parla alternativement (*alternis*). En effet, de même que le diminitif de *macer* (maigre) est *macellus*, de *uafer* (rusé) *uafellus*, de même *altellus* l'est de *alternus* »).

69. Sur l'emploi du pluriel « fondateurs », voir plus haut, p. 171, n. 1.

70. Gn, 28, 39-40 : « Loin des gras terroirs sera ta demeure, loin de la rosée qui tombe du ciel. Tu vivras de ton épée, tu serviras ton frère. Mais quand tu t'affranchiras, tu secoueras son joug de dessus ton cou. »

71. *Jubilés*, 26, 34 : « Tu vivras de ton épée et tu seras asservi à ton frère. Si tu désobéis et si tu secoues son joug de sa nuque, alors tu commettras une faute mortelle et ta race sera extirpée de dessous le ciel. »

72. Les mêmes faits sont brièvement rapportés dans le *Testament de Juda* (9, 1-8).

73. L'existence de cette variante est importante. Elle montre qu'on ne peut pas lier trop étroitement la mort d'Ésaü à la tour qu'il attaque : celle-ci n'est pas mentionnée dans le *Testament de Juda*, qui est très rapide sur ce combat (9, 2-3) et s'étend beaucoup plus sur l'affrontement qui oppose ensuite les fils de Jacob et ceux d'Ésaü et aboutit à la capture de la ville des seconds par les premiers. Cela dissuade de voir dans la mort d'Ésaü une sorte de sacrifice de fondation, ou de consécration du lieu où Jacob et ses fils se sont établis, en appliquant à ce récit un type d'interprétation qu'on a parfois voulu donner à la mort de Rémus (voir chapitre suivant, p. 247, avec n. 110, 111).

74. Meurant 2000a, p. 37.

75. É. Dhorme, dans Dhorme, Guillaumont, Michaeli 1956, p. 80, n. 27. Pour une appréciation plus juste, posant Ésaü comme un chasseur et Jacob comme un pasteur-éleveur (mais on aurait tort de ne pas tenir compte de ce qui évoque l'agriculture), Gunkel 1966, p. 296-299.

76. Ce « roux » (Gn 25, 30) constitue une nouvelle explication de son nom Édom, déjà suggérée au moment de sa naissance (Gn 25, 25) ; voir É. Dhorme, dans Dhorme, Guillaumont, Michaeli 1956, p. 80, n. 30.

77. Voir P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 450.

78. Bien sûr, cette vision négative de l'économie de chasse (et de cueillette) telle qu'elle a été pratiquée avant le néolithique n'est plus partagée par la science d'aujourd'hui. Voir l'ouvrage fameux de M. Sahlins (Sahlins 1974, 1978).

79. Les deux points sont associés dans le texte : « Isaac préférait Ésaü car le gibier était à son goût, mais Rébecca préférait Jacob » (Gn 25, 28).

80. Detienne, Vernant 1974.

81. Le texte de la *Genèse* est très critique à son égard : « Alors Jacob lui donna du pain et du potage de lentilles, il mangea et but, se leva et partit. C'est tout le cas qu'Ésaü fit du droit d'aînesse » (25, 34).

82. Selon l'expression de Tite-Live en 1, 4, 6.

83. Cette différence est relevée par A. Carandini dans Carandini 2006b, p. 263.

84. Diomède, *Art grammatical*, 384 K (= fr. 11 Peter = fr. 14 Chassignet). Sur le sens que nous donnons à cette royauté commune des deux frères sur les bergers, voir p. 113.

85. Tite-Live, 1, 6, 4.

86. Voir chapitre précédent, p. 125-169.

87. Ovide, *Fastes*, 2, 361-380 ; voir plus haut, p. 134-149.

88. Le fait que, chez certains auteurs, le signe vu par Rémus est donné pour incertain (Valerius Messala Rufus, cité par Aulu-Gelle, 13, 14, 5), voire défavorable (Denys d'Halicarnasse, 1, 86, 3 – si du moins on donne un sens défavorable au fait que les oiseaux viennent de la droite, alors que le texte ne le précise pas –, Sénèque, *De la brièveté de la vie*, 13, 8), résulte sans plus d'une rationalisation secondaire.

89. Le principe est clairement posé dans Servius, commentaire à Virgile, *Bucoliques*, 9, 13 *Énéïde*, 2, 691, 12, 183.

90. Dans le *Livre des Jubilés*, ce qui n'est pas le cas dans la *Genèse*, l'intervention divine est explicitement formulée : c'est Yahvé qui inspire Isaac lorsqu'il fait erreur sur l'identité de Jacob (26, 16-18 : « Isaac lui dit : "Approche, mon fils, pour que je te touche et sache si tu es mon fils Ésaü ou si tu ne l'es pas." Jacob s'approcha d'Isaac son père qui le toucha et dit : "La voix est celle de Jacob, mais les mains sont celles

d'Ésaü." Il ne l'identifia pas : c'était une intervention du ciel qui lui avait ôté l'esprit. »)

91. Nous ne pouvons pas ici nous attarder sur le détail de la tradition et ses variations chez les différents auteurs. On peut se trouver en présence une prise d'auspices ou de deux et la portée en est de toute façon double, puisque la finalité est à la fois de désigner celui des deux frères qui fondera une cité et en sera le roi et de procéder ainsi à son inauguration et de déterminer le site de la cité et l'inaugurer rituellement. Voir la claire présentation de P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 387-409.

92. La référence à la religion n'apparaît que par le serment que Jacob demande à son frère de lui prêter serment afin qu'il ne revienne pas sur la cession de son droit d'aînesse (Gn 25, 33).

93. Gn 27, 13-14 : « Mais sa mère lui répondit : "Je prends sur moi ta malédiction, mon fils ! Écoute-moi seulement et va me chercher les chevreaux." Il alla les chercher et les apporta à sa mère qui apprêta un régal comme son père aimait. »

94. A. Caquot note que « *Genèse*, 27, 1-41, est réécrit de manière à atténuer la fourberie de Jacob », que « le verset 13 (du *Livre des Jubilés*) édulcore la réplique mensongère de Jacob *en Genèse*, 27, 24 » (Caquot, Philonenko 1987, p. 737). Le texte initial était « Il dit : "Tu es bien mon fils Ésaü ?" et l'autre répondit : "Oui" » devient « Je suis ton fils ».

95. Dans ce sens, Ennius, *Annales*, 1, fr. 47, 85-89, Tite-Live, 1, 7, 1, Ovide, *Fastes*, 4, 817-818, Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 5, Florus, 1, 1, 6, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 6, 779, *Les Origines du peuple romain*, 23, 2-4.

96. Denys d'Halicarnasse, 1, 86, 3-4 : « Lorsqu'ils eurent occupé les places qui leur convenaient, après un court moment, Romulus, sous le double effet de l'impatience et de la jalousie qu'il nourrissait à l'égard de son frère – et peut-être aussi parce qu'un dieu, tout autant que la jalousie, l'y poussait –, avant même d'avoir aperçu le moindre signe, envoya des messagers à son frère pour lui demander de venir en toute hâte, attendu qu'il était le premier à avoir vu des oiseaux de bon augure. Pendant que ses émissaires, honteux de la tromperie, se mettaient en route sans se presser, six vautours se manifestèrent à Rémus, qui volaient en venant de la droite. Ce dernier, à la vue des oiseaux, fut rempli de joie, mais peu après les envoyés de Romulus le firent lever et le menèrent sur le Palatin. Lorsqu'ils se trouvèrent face à face, Rémus demanda à Romulus quels oiseaux il avait vus le premier. Mais l'autre fut dans l'embarras de répondre. À ce moment-là, il vit un vol de douze vautours de bon augure ; à leur vue Romulus reprit courage et, désignant les oiseaux à Rémus, déclara : " Pourquoi cherches-tu à savoir ce qui s'est passé ici tout à l'heure, puisque tu vois de tes propres yeux ces oiseaux-là ?" Alors l'autre s'emporte, fait un scandale, estimant qu'il a été trompé par son frère, et déclare qu'il ne lui abandonnera pas la colonie. »

97. Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 5 : « Ils convinrent de s'en rapporter aux augures fournis par des oiseaux pour arbitrer leur querelle. Ils s'installèrent donc séparément et on dit que six vautours apparurent à Rémus et le double à Romulus. Mais d'autres prétendent que, si Rémus vit réellement les siens, Romulus, lui, trompa son frère et que ce fut seulement à l'arrivée de Rémus que douze vautours apparurent à Romulus. » Cf. 10, 1 : « Quand Rémus apprit que son frère l'avait trompé, il en fut si fâché qu'en voyant Romulus creuser le fossé dont le rempart devait être entouré, tantôt il se moquait de l'ouvrage et tantôt il essayait d'y mettre obstacle. »

98. Denys d'Halicarnasse admet cependant que les dieux aient pu guider le comportement de Romulus même dans ces circonstances : « peut-être le dieu, tout autant que la haine, le poussait-il » (1, 86, 3).

99. P. ex. P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 40 3-404 : « Il semble difficile d'admettre ce trait de la figure de Romulus comme un élément authentique. »

100. Sur la distinction entre motifs « classés », appartenant au fonds ancien et canonique, de la tradition, et motifs « libres », relevant d'innovations introduites dans le développement ultérieur de la tradition, Poucet 1985, p. 236-246.

101. Sur ce point, voir plus haut, p. 148-149.

102. Sur ce point, voir plus haut, p. 144-145.

103. Tite-Live, 1, 7, 2 ; sur les réfections de la légende visant à masquer la responsabilité de Romulus, voir plus haut, p. 172-175.

104. Voir Briquel 2007, p. 46-49, à partir de Brough 1959, p. 75, Grottanelli 1978, Lincoln 1991, 1993 ; le parallèle est écarté dans Dumézil 1973, p. 348, n. 1.

105. Voir Briquel, 2017b.

106. Voir G. Dumézil, Appendice III, « L'idéologie trifonctionnelle des Indo-Européens et la Bible », dans Dumézil 1973, Appendice III, p. 338-361.

107. Delpech 2008, 2012a, 2012b.

108. Jensen, à paraître.

109. Voir plus haut, p. 29-30.

110. Les « jumeaux » que sont, au moins par leur nom, le Tuisto et le Yimir des traditions germaniques, sont encore moins utilisables pour une comparaison ; ils n'apparaissent d'ailleurs même pas au sein d'un couple gémellaire. Le Tuisto de Tacite, *Germanie*, 2, 3, ancêtre de l'humanité par son fils Mannus et des trois composantes du peuple germanique par ses trois petit-fils, n'est pas pourvu d'un jumeau. Il en va de même pour Yimir, que ce que nous connaissons de sa légende apparente à l'être primordial indien Purusa (Lincoln 1975-1976, 1981 et maintenant Lajoye 2013), dont la mise à mort, malgré Puhvel 1975-1976, n'a rien à voir avec celle de Rémus.

111. Nous avons évoqué la tentative de J. Puhvel, dans Puhvel 1975-1976, qui nous semble conduire à un échec (voir p. 39, n. 113), tout comme la reprise du modèle du dioscurisme par lequel G. Dumézil (voir p. 32-35).

SECONDE PARTIE

LE ROI

Chapitre V

La fondation de Rome : un processus complexe

A) Des questions qui restent ouvertes dans le récit traditionnel

Retour sur la légende de Caeculus

Après avoir rétabli leur grand-père sur le trône d'Albe, Romulus et Rémus ne restèrent pas longtemps dans la cité qui les avait vu naître et où ils étaient revenus à la fin de leur période de formation auprès de Faustulus et des autres bergers. Si Servius relate que Numitor avait associé les jumeaux à son règne, situation qui se serait prolongée pendant un an[1], aucun autre auteur ne mentionne un exercice commun du pouvoir à Albe entre l'aïeul et les petits-fils et les deux jeunes gens ne tardent pas à quitter la ville. Tite-Live souligne le désir qu'ils avaient de fonder leur propre cité, Plutarque, suivi par Zonaras, évoque leur réticence à habiter une ville dont ils ne seraient pas les rois[2]. Comme Denys d'Halicarnasse[3], l'historien padouan fait aussi intervenir la question de la surpopulation d'Albe, rendant nécessaire l'envoi à l'extérieur du trop-plein d'habitants. Des difficultés plus politiques se faisaient sentir : Denys parle de tensions entre Numitor et ses petits-fils, ce qui l'avait conduit à leur suggérer de quitter Albe ; plus généralement la présence d'éléments populaires et potentiellement subversifs risquait de miner la cité : le meilleur moyen d'y rétablir l'équilibre avait été d'envoyer cette partie de la population à l'extérieur, sous la conduite de Romulus et Rémus[4]. La référence à des problèmes démographiques et socio-politiques montre que la fondation de Rome a été pensée selon le modèle de la colonisation grecque. Mais il est plus

important pour nous de noter qu'à propos de ceux qui accompagnent les jumeaux dans leur expédition, Tite-Live fait de nouveau intervenir les pasteurs ; Butas et Valère Maxime placent à ce moment l'institution des Lupercales[5]. Réapparaît donc, au moment où Rome va être fondée, autour des jumeaux le type d'environnement humain qui avait caractérisé leur période de formation[6].

Autrement dit le fondateur de l'*Vrbs* a alors eu pour compagnons une bande de marginaux, caractérisés par un mode de vie pastoral et un statut qui en faisait des hors-la-loi : on retrouve donc au moment où la cité va naître la thématique de la « bande d'hommes », du *Männerbund*, qui avait sous-tendu le récit de leurs enfances. Par là la tradition de la fondation de Rome suit le même modèle que celle sur la fondation de Préneste par Caeculus[7] : la bande de pasteurs-brigands qu'il rassemble pour la cité latine est l'homologue exact de celle qui accompagne Romulus et son frère. Le scholiaste de Vérone à l'*Énéide*, dont la présentation est référée à Caton (puis Varron), raconte de lui qu'« après avoir rassemblé des bergers, il fonda la ville de Préneste » et Servius, qu'« ayant rassemblé un grand nombre de gens, après avoir mené longtemps une vie de brigand, il fonda la cité de Préneste dans les montagnes »[8].

Mais Servius précise ensuite les modalités de la fondation de la cité latine, ce qui fait intervenir un signe igné dont bénéficie Caeculus[9] :

« Et, comme il avait invité les peuples voisins à l'occasion d'un jour de jeux, il commença à les exhorter pour venir s'établir avec lui et à affirmer qu'il était fils de Vulcain. Mais comme eux ne le croyaient pas, il invoqua Vulcain, afin qu'il confirmât qu'il était son fils ; le rassemblement de toute cette foule fut alors entouré d'une flamme. Poussés par cet événement, ils s'établirent tous là aussitôt et crurent qu'il était fils de Vulcain. »

Dans la tradition prénestine, la fondation de la cité faisait donc appel à une succession d'événements – rassemblement des populations voisines pour des jeux, réticences de ceux qui étaient présents devant l'affirmation du héros que son père était le dieu du feu, apparition d'un feu qui confirme ses dires et le pose dans son rôle de fondateur et de roi[10]. Tels quels, ces éléments ne se retrouvent pas dans la légende romaine[11]. En particulier, l'affirmation par le fondateur de sa naissance d'un dieu du feu à laquelle on assiste dans le cas de Caeculus, puis sa confirmation par un signe igné, n'a pas de raison d'être dans

le cas de Romulus, qui dans la forme classique de la tradition n'est pas fils d'un dieu du feu, que ce soit Vulcain ou un autre, mais de Mars. Cependant, puisque nous nous situons dans une perspective où la paternité attribuée au dieu de la guerre serait un phénomène secondaire et se serait substituée à une forme plus ancienne de légende, conforme à ce qu'on a dans le récit de Promathion, où Romulus et son frère étaient nés d'un dieu masculin du feu (dont Vulcain était une des réalisations possibles), il est permis de se demander si cette forme primitive de la tradition n'aurait pas laissé de trace dans les récits que nous avons sur la fondation de l'*Vrbs* et donc si la manifestation d'un feu, au cours de l'épisode de la fondation de la ville où le héros accomplissait ce qui est l'acte essentiel de sa carrière, n'aurait pas existé pour Romulus comme pour Caeculus.

Un signe igné échu à Romulus

Nous avons cru pouvoir répondre positivement à cette question dans un article paru en 1981 et de son côté G. Capdeville a adopté la même position dans son ouvrage de 1995 sur le dieu Vulcain[12]. Denys d'Halicarnasse relate en effet un prodige lié à un feu dont Romulus aurait bénéficié immédiatement après l'achèvement du processus de fondation, lorsque, le rituel étant accompli et la muraille achevée, les Romains voulurent décider quelle forme de régime politique ils se donneraient. Ils proposèrent alors au héros de devenir leur roi. Mais celui-ci refusa d'assumer cette charge si elle ne lui était pas confirmée par un signe divin. Cet épisode, que l'historien grec est le seul à nous rapporter, fait, comme la légende de Caeculus, intervenir le feu, cette fois sous la forme d'un éclair tombé du ciel[13] :

« Romulus déclara qu'il était heureux d'être jugé digne de la fonction royale par les mortels, mais qu'il ne l'assumerait pas tant que la divinité n'aurait pas, à son tour, confirmé leur choix par un présage favorable. Comme tous approuvaient cette décision, il fixa un jour au cours duquel il se proposait de prendre les auspices au sujet de son règne. Lorsque le moment fut venu, il se leva au point du jour et sortit de sa cabane. Il se plaça en plein air, en un lieu bien dégagé, et procéda au sacrifice préalable que réclamait le rite. Puis il invoqua Zeus roi et les autres dieux qu'il avait choisis comme protecteurs de la colonie, les priant, s'ils approuvaient qu'il fût roi de la cité, de faire paraître dans le ciel un signe favorable. Après cette prière, un éclair parcourut le

firmament de la gauche vers la droite. Or les Romains considèrent comme favorables les éclairs qui vont de la gauche vers la droite (…) Ayant ainsi obtenu de la divinité la confirmation de son choix, Romulus convoqua le peuple en assemblée, lui fit part des auspices et tous le proclamèrent roi. »

La fonction de cet éclair n'est pas liée à l'inauguration de la nouvelle cité[14], ni ne sert à départager qui des deux frères en serait le fondateur et le roi. Ces points ont été réglés préalablement, chez Denys d'Halicarnasse comme dans le reste de la tradition, selon un processus complexe et qui diffère selon les auteurs que nous n'avons pas à examiner ici[15]. Ce dont il est désormais question, c'est le pouvoir royal de Romulus et ce qui lui est ainsi conféré est l'*imperium* dont il va désormais disposer[16]. Et si, comme l'historien grec le souligne, la consultation des dieux à laquelle procède alors Romulus constitue le modèle de la procédure d'investiture des magistrats à Rome[17], les autres auteurs ne font intervenir que les signes rendus par les oiseaux au moment de la fondation[18], sans faire état d'auspices spécifiques pour la charge royale conférée à Romulus. On peut sans doute estimer avoir affaire avec l'éclair évoqué par Denys à un élément supplémentaire, inséré secondairement dans le récit afin de fournir une étiologie de la procédure d'investiture romaine. Mais le fait qu'on retrouve un épisode comparable dans la légende de Caeculus autorise l'hypothèse qu'il s'agisse là un trait ancien, qui aurait disparu du reste de la tradition – et remonterait au stade de la légende où le père du fondateur, à Rome comme à Préneste, aurait été un dieu du feu.

Les deux épisodes, dans la tradition prénestine et la tradition romaine, offrent cependant de notables divergences. À Préneste, Caeculus se heurte à la contestation de la foule qu'il a rassemblée et celle-ci porte sur sa naissance divine ; à Rome, si Romulus se heurte à une contestation, c'est de la part de son frère Rémus et elle porte, non sur leur origine, mais sur le choix de qui sera le fondateur. Dans l'épisode narré par Denys d'Halicarnasse, c'est même plutôt Romulus qui se montre réticent par rapport à la volonté de ses compagnons de le faire roi ! D'autre part, la référence à Vulcain est bien sûr explicite pour Caeculus, dont l'ensemble de la tradition s'accordait à faire un fils de ce dieu ; en revanche, l'éclair dont bénéficie Romulus, est rapporté à Jupiter, et nullement à Vulcain ou à un autre dieu masculin du feu : c'est normal, étant donné que Jupiter est le maître des signes célestes et commande à la foudre. Corrélativement, le signe n'est plus une flamme comme celle qui

avait surgi autour des compagnons de Caeculus, mais un type de feu tout autre, celui qui descend du ciel et qui est l'attribut du dieu suprême. Si on met en relation les deux signes ignés, celui dont bénéficient respectivement le fondateur de Préneste et celui de Rome, il faut admettre que, dans la légende romaine où le dieu du feu avait perdu le rôle de géniteur qui avait dû être le sien à l'origine, le prodige igné ait subi une modification sensible et ait été aligné sur les signes donnés par la foudre, apanage de Jupiter. Enfin, tandis que, pour Préneste, le surgissement de la flamme précède la fondation, dans le cas de l'*Vrbs*, le feu de l'éclair survient en conclusion du processus de fondation, lorsqu'il faut doter de ses institutions et d'abord de son chef la cité déjà fondée ; en outre, conformément à la procédure romaine en matière d'investiture des magistrats, la sanction divine représentée par l'éclair suit l'expression de l'avis des compagnons de Romulus et le confirme, alors que pour Caeculus l'apparition de la flamme précède et motive l'acceptation de ceux qu'il a réunis. Nous pouvons exprimer le jeu des différences et des ressemblances entre les manifestations d'un signe igné auxquelles on assiste dans les deux traditions par le tableau suivant :

	Compagnons du héros	**Contestation du héros**	**Moment de l'apparition du signe igné**	**Effet du signe igné sur les assistants**	**Conséquence du signe igné pour le héros**
ROMULUS [signe : éclair de Jupiter]	Pasteurs et marginaux	Par son frère et ses partisans	Après la fondation	Confirmation du choix du peuple	Légitime la royauté du fondateur
CAECULUS [signe : flamme de Vulcain]	Pasteurs et marginaux	Par la foule qu'il a réunie	Avant la fondation	Persuade la foule qui était réticente	Le légitime en tant que fondateur et roi

Les différences entre la tradition sur Préneste et ce que Denys d'Halicarnasse relate pour Romulus sont donc sensibles. Elle ne nous semblent cependant pas de nature à rendre impossible l'existence, sur ce point, d'un élément commun du récit de fondation des deux villes et, par-delà d'un fait d'héritage indo-

européen, dans la mesure où on retrouve ici la thématique de la relation de la royauté et de la souveraineté avec le feu, qui joue un grand rôle dans les traditions des populations relevant de cette famille linguistique[19]. Dans le Latium, nous l'avons vu, la légende de Romulus n'est pas seulement à mettre en relation avec ce que Préneste racontait de son fondateur Caeculus, mais aussi avec la présentation qui avait été faite de la naissance et des enfances de Servius Tullius[20]. Or, encore plus nettement que dans les deux autres cas, le récit sur le sixième roi de Rome, avec le motif de l'auréole de flammes nimbant la tête de celui qui était destiné à devenir roi, fait appel un thème développé en milieu indo-européen, dont l'expression la plus claire est le *xvarənah*, le feu qui enveloppe la tête du souverain légitime de l'Iran (et pour commencer joue un rôle central dans la tradition sur le premier roi Yima). Dans la légende de Caeculus, on ne voit pas de feu qui entoure la tête du futur fondateur et roi de Préneste, dans celle de Romulus, en guise de feu, on ne trouve que l'éclair lancé par Jupiter : la relation de ces signes ignés avec la représentation du feu dans l'eau et l'expression qu'elle trouve dans le *xvarənah* de Yima et ses successeurs n'est donc pas très nette ; en revanche, le motif de l'auréole de feu se retrouve clairement pour Servius Tullius. En fait, toutes ces manifestations ignées sont comparables et, traduites en termes de représentations indo-européennes, expriment que le bénéficiaire de ce feu divin est qualifié pour la souveraineté. La signification du nimbe de Servius Tullius, des flammes surgies à la demande de Caeculus ou de l'éclair envoyé par Jupiter pour entériner le choix de Romulus comme roi de Rome est que celui qui fait l'objet de cette manifestation surnaturelle a toute légitimité pour exercer son autorité sur le groupe humain considéré.

Il est vrai que l'apparition du feu autour de la tête du sixième souverain de l'*Vrbs* se situe à un moment différent de la carrière du personnage, qui n'est alors encore qu'un enfant, et est de ce point de vue plutôt à rapprocher, pour ce qui est de la légende de Romulus, du débordement des eaux du Tibre lors de la scène d'exposition des jumeaux, qui occupe une position et remplit une fonction analogues[21]. Nous pouvons, là encore, exprimer ce jeu de correspondances et de déplacements par un tableau :

	Naissance	**Enfances**	**Reconnaissance comme roi par le groupe**

			humain considéré
ROMULUS	Né du feu (récit de Promathion)	Exposition/salvation (crue du Tibre, où se manifeste le « feu dans l'eau »)	Reçoit un signe igné (confirme le choix du peuple) [signe donné par l'éclair de Jupiter]
CAECULUS	Né du feu	Exposition/salvation (retrouvé près de l'eau et du feu)	Reçoit un signe igné (motive le choix du peuple)
SERVIUS TULLIUS	Né du feu	Reçoit un signe igné (le désigne comme futur roi)	[pas de signe igné à ce moment de la carrière du roi]

Le problème de Vesta

La manifestation du feu dans l'épisode de la carrière de Romulus que nous avons examiné, si elle est en accord avec ce qu'on rencontre dans la légende de Caeculus et avec le fait que le premier roi, si on se fonde sur le modèle de Yama-Yima, est né d'une divinité du feu, ne serait plus qu'un écho affaibli d'une présence beaucoup plus active dans le processus de fondation de la ville dont la tradition prénestine porterait témoignage. Mais ce n'est pas seulement à travers ce qui est raconté du processus d'investiture de Romulus comme premier souverain de Rome que se pose la question de la relation de l'œuvre de fondation qu'il accomplit avec le feu. Dans cette œuvre de fondation, Denys d'Halicarnasse relevait une absence surprenante : celle du culte de Vesta. En effet, lorsque l'historien grec décrit l'activité d'instaurateur de cultes de Numa Pompilius, le successeur de Romulus, conforme à la nature de souverain mitrien, pacifique et porté sur la religion du deuxième roi de Rome par rapport à son devancier varunien et guerrier[22], il s'étonne de ce que le fondateur ne soit pas présenté unanimement dans la tradition comme celui qui avait édifié le temple de Vesta et le foyer public de la cité et éprouve le besoin de justifier que ce rôle ait été attribué plutôt à Numa[23] :

« En ce qui concerne l'édification du temple, certains la rapportent à Romulus. Ils estiment inconcevable que dans une ville fondée par un homme expert en divination, un foyer public n'ait pas été immédiatement établi pour la cité, d'autant plus que son fondateur avait été élevé à Albe, où on avait édifié de longue date le temple de cette déesse et que sa propre mère était une

prêtresse. Ces historiens distinguent deux formes dans les cultes. L'une, publique et ouverte à tous les citoyens, l'autre privée et réservée aux familles. Dans l'un et l'autre cas, affirment-ils, Romulus se devait de rendre un culte à cette déesse. Car d'une part rien n'est plus nécessaire aux hommes qu'un foyer public. D'autre part, du fait de sa filiation, Romulus était plus concerné que quiconque puisque ses ancêtres avaient apporté avec eux d'Ilion les objets sacrés de la déesse et que sa mère en était la prêtresse. Ceux qui s'appuient sur ces arguments pour rapporter l'édification du temple à Romulus plutôt qu'à Numa semblent bien avoir raison sur un plan général, lorsqu'ils disent que, dans une cité nouvellement fondée, un foyer devait être institué – à plus forte raison par un homme qui n'était pas ignorant de la science du divin. Mais si on considère le détail et les circonstances de l'établissement du temple qu'on voit aujourd'hui et de l'institution des vierges qui y servaient, ils semblent avoir fait preuve d'ignorance. En premier lieu, ce n'est pas Romulus qui a consacré à la déesse l'emplacement où on conserve le feu sacré : la meilleure preuve en est qu'il se trouve à l'extérieur de la Rome dite "carrée", celle que Romulus entoura d'un rempart. Or on place toujours le sanctuaire où se trouve le foyer public dans le plus bel endroit possible de la ville et jamais à l'extérieur des murs. En second lieu, ce n'est pas lui qui a confié à des vierges le service de la déesse ; je suppose qu'il s'est souvenu de ce qui était advenu à sa mère, qui perdit sa virginité alors qu'elle servait la déesse. Il a ainsi pensé que, si une des prêtresses était convaincue de s'être fait séduire, il serait incapable de lui infliger le châtiment voulu par les lois du pays, puisqu'il aurait en mémoire les malheurs de sa propre famille. Voilà pourquoi il s'abstint d'établir à Hestia un sanctuaire public et lui donner des vierges pour prêtresses. Mais il fit établir dans chacune des trente curies un foyer sur lequel leurs membres sacrifiaient. Il en nomma les curions pour prêtres, à l'imitation d'une coutume grecque qu'on observe encore dans les cités les plus anciennes ; car il est évident que les prytanées, comme on les appelle en Grèce, sont des temples d'Hestia, dont les servants sont les hommes du rang le plus élevé dans la cité. »

L'historien grec signale donc que certains auteurs attribuaient à Romulus l'institution d'un foyer public du genre de celui que la Ville possédait de son temps, c'est-à-dire cet *aedes* à la forme ronde spécifique[24] qui était dédié à la divinité féminine Vesta (assimilée par lui à la déesse correspondante grecque, Hestia, dont elle est indéniablement proche). Mais on constate que cette

doctrine est déconnectée du récit[25] et résulte d'un raisonnement sur le fait qu'il était impensable que Rome n'ait pas été pourvue d'un foyer public dès le moment de sa fondation. En fait, la tradition attribuait la mise en place du culte de Vesta, comme la plupart des institutions religieuses de la cité, au pieux Numa, non au belliqueux Romulus – quand bien même sa mère était considérée comme une des vestales albaines.

Or ce point pose justement problème et montre que la question de la place du foyer public dans la cité se posait. Les pages que Fustel de Coulanges écrivit sur le sujet gardent toujours leur valeur un siècle et demi après la parution de *La Cité antique*, et il semble peu compréhensible que le *conditor* n'ait pas été crédité de l'institution de ce culte du feu dont la perpétuité était regardée comme indissociable de la vie de l'*Vrbs*. En fait, il faut bien évidemment revenir ici à l'évolution qui paraît avoir affecté la légende, puisque Romulus semble avoir été à l'origine considéré non comme le fils du dieu Mars, mais pour reprendre le titre de l'étude que G. Cairo fit paraître en 2010, comme « Romulus fils du feu ». Dans cette optique, la fonction de vestale attribuée à Rhéa Silvia dans la tradition classique n'est plus que le report sur la mère des jumeaux du fait qu'au départ, c'était par leur père que se faisait le lien avec le feu[26]. Mais l'histoire du phallus surgissant du feu du foyer royal pouvait être difficilement reçue dans un contexte latin où, tout comme en Grèce, on attribuait un sexe féminin à la divinité du foyer – en accord avec les notions de stabilité, d'activité paisible, de confinement à la sphère domestique qui, chez les Romains comme les Grecs, connotaient la perception du féminin par rapport au masculin[27]. D'autre part, indépendamment même de l'évidente impossibilité sexuelle, la nature fondamentalement pacifique de la Vesta romaine, qui justifiait sa place différente de celle d'un dieu masculin du feu comme Vulcain dans le système des feux tel que G. Dumézil l'a dégagé (et qui a été repris à partir d'autres considérations par G. Cairo)[28], mettait cette figure divine en porte-à-faux par rapport au souverain varunien qu'était Romulus, devenu aux yeux des habitants de l'*Vrbs*, fiers de la puissance militaire de leur cité, le fils du dieu de la guerre. La place limitée accordée dans la légende de fondation à la déesse protectrice du foyer, quand bien même son sanctuaire, par sa flamme qui ne devait jamais s'éteindre et par les talismans d'empire, les *pignora imperii*, qui y étaient conservés[29], apparaissait comme la garante de

l'existence de la cité que Romulus avait fondée, traduit cette inadéquation de Vesta à s'insérer dans la tradition sur le premier roi.

La place de Vulcain dans la légende

Un dieu masculin du feu, et de plus avec des connotations dangereuses et violentes qui faisaient que ses temples devaient s'élever en dehors de la cité[30], comme Vulcain était assurément plus à même que la pacifique Vesta de trouver une place dans la tradition sur Romulus, quand bien même la paternité du héros, dans la forme de légende communément reçue, était attribuée à Mars et n'avait plus de lien avec le feu. Nous verrons, dans le récit du règne de Romulus, qu'on y retrouve Vulcain, mis en relation avec l'activité militaire du roi, et même spécifiquement, au sein de la série de ses triomphes, avec celui qui est connoté comme étant de deuxième fonction, en accord avec la coloration que G. Dumézil avait attribuée à cette divinité dans le système des feux romains[31]. Cependant la place attribuée à Vulcain dans la tradition sur Romulus ne se limite pas à cela et il faut tenir compte d'autres éléments qui montrent qu'il avait pu jouer un rôle plus important – et peuvent dès lors être alors considérés comme des survivances d'une forme ancienne de la tradition où le héros, comme Caeculus et Servius Tullius, aurait été considéré comme né du feu. Assurément, nous l'avons rappelé, Vulcain n'était pas le seul dieu auquel on pouvait identifier le mystérieux phallus du récit de Promathion. D'autres entités divines peuvent entrer en ligne de compte, comme les *Lar Familiaris* ou *dei Cons(er)entes* qui sont évoqués, concurremment avec Vulcain, dans la légende parallèle de Servius Tullius[32]. Mais Vulcain n'était évidemment pas exclu et un certain nombre de points confirment qu'à l'origine, il avait occupé une place beaucoup plus importante dans la légende que celle qui lui a été conservée. On sait que G. Capdeville a défendu la thèse que Vulcain ait été au départ un dieu souverain, hérité d'une mythologie méditerranéenne qui aurait laissé sa trace en Crète, en Étrurie aussi bien que dans le Latium et que c'est en fonction de cela qu'il conviendrait d'interpréter les légendes de Romulus, Caeculus, Servius Tullius. Nous continuons à préférer l'idée d'un héritage indo-européen, qui seul peut rendre compte des analogies avec ce que les Iraniens relataient sur leur premier roi Yima ; il n'en reste pas moins que les références au dieu Vulcain qu'on rencontre dans la légende de Romulus – qui sont loin de se réduire à son implication dans le

deuxième triomphe – méritent d'être soulignées, dans la mesure où elles peuvent éclairer le sens qu'aurait eu, dans la forme primitive de la tradition, le fait que le premier roi de Rome était considéré comme né d'une divinité masculine du feu, dont une des identifications possibles était Vulcain.

Il est vrai qu'en dehors sa mention lors du deuxième triomphe, ce dieu n'apparaît que peu dans le récit que les historiens nous ont laissé sur la vie du premier roi. En particulier, l'instauration de son culte au Volcanal, dans cette *area Volcani* qui conservait la forme primitive d'une aire cultuelle à l'air libre[33], n'est jamais présenté comme un épisode important de la carrière du *conditor* – à la différence d'une autre innovation religieuse qui lui était attribuée, le culte de Jupiter Stator qui avait arrêté la fuite des Romains au cours de la bataille du Forum[34]. Une partie de la tradition n'attribue même pas à Romulus l'origine du culte de Vulcain à Rome, mais à son collègue sabin Titus Tatius : ce dieu apparaît en effet dans les listes des « dieux de Titus Tatius », divinités de troisième fonction dont l'introduction dans l'*Vrbs* était attribuée au roi sabin et où ce dieu est cité parmi d'autres, sans être en rien mis en relief[35]. Masurius Sabinus, juriste de l'époque de Tibère cité par Pline l'Ancien, créditait sans doute Romulus de l'édification du Volcanal[36]. Mais il l'évoquait à propos d'un détail, la présence à proximité d'un arbre tenu pour aussi ancien que Rome, sans que cette fondation soit rapportée à un épisode déterminé de la vie du *conditor*, et la précision qu'il donne ensuite sur la dîme du butin montre que son assertion procède uniquement de la tradition sur le deuxième triomphe et de l'offrande que le roi avait faite à Vulcain à cette occasion. Quant à Denys d'Halicarnasse et Plutarque, ils rapportent une tradition différente : le Volcanal avait servi à abriter les réunions entre Romulus et Titus Tatius ; c'est même, dit Plutarque, pour cette raison qu'ils avaient édifié le Volcanal, en une position excentrée par rapport au Comitium et au Forum, à la limite du pomerium primitif : ils pouvaient y traiter de leurs affaires en secret[37].

La justification alléguée par Plutarque est assez anecdotique et, plus généralement, on peut parler d'une absence d'attention de nos sources quant à l'instauration du culte de Vulcain. Mais cela ne signifie pas que le Volcanal n'ait pas joué de rôle dans la tradition : un épisode aussi important que la mort du premier roi, dans la version où il périt sous les coups des sénateurs qui le mettent en pièces, se déroule en ce lieu[38]. Le Volcanal n'est donc pas un lieu quelconque : c'est là que se déroulaient les séances du Sénat. Le fait est

corroboré par des indications qui nous sont données à l'occasion d'événements ultérieurs : encore au début de la République, le temple du dieu servait régulièrement de lieu de réunion pour les activités politiques et c'est de là que les magistrats s'adressaient au peuple, comme ils le firent plus tard aux rostres[39]. Le sanctuaire de Vulcain a donc eu un rôle important dans la vie de la *res publica*, ce qui amène à prendre au sérieux ce que Denys d'Halicarnasse et Plutarque nous disent des rencontres entre Romulus et Titus Tatius qui s'y déroulaient. C'est au Volcanal que se traitaient les affaires de la cité, sous la monarchie et au début de la République, et, si la mise à mort du roi par les sénateurs, qui désapprouvaient la dérive tyrannique de son règne, y a été localisée, c'est parce que c'était le cadre habituel de leurs séances, l'endroit où se rencontraient les détenteurs de l'*imperium*, rois puis magistrats, et les membres du Sénat, bref le lieu où se prenaient les décisions politiques.

Conception sous-jacente de Vulcain

G. Capdeville, qui a bien noté ces faits, en a tiré la conclusion que la vision de G. Dumézil, selon laquelle Vulcain était lié au feu sous son aspect destructeur et potentiellement dangereux, donc à des notions qui relèvent plutôt de la deuxième fonction[40], devait être rejetée en raison des compétences beaucoup plus grandes que la tradition sur Romulus lui attribue : il intervient en effet, comme nous venons de le voir, sur un plan politique (et est lié spécialement à la royauté, puisque le Volcanal abritait les réunions du premier roi de Rome et de son collègue sabin), donc a des aspects qui sont de l'ordre de la première fonction. On peut également lui reconnaître des liens avec la troisième fonction, ne serait-ce que par le récit de sa naissance, tel qu'il a été recueilli par Promathion, que Romulus partageait avec Servius Tullius (et qui évoque la légende prénestine de Caeculus), où le père divin du héros est lié au feu du foyer de la maison, y compris dans sa relation avec l'alimentation[41]. Si on applique les cadres de pensée de l'idéologie tripartie, on aurait affaire à une divinité ayant des liens avec l'ensemble des trois fonctions, même si, dans le système des feux romains, son feu, posé en bordure de l'espace pomérial comme une sorte de gardien contre les dangers extérieurs, s'oppose au feu central de Vesta avec sa forme ronde, garant de l'enracinement de Rome sur son sol et, par sa flamme entretenue par les vestales et par les talismans d'empire qu'elles conservent, de sa pérennité, et les feux des différents autels

placés devant les temples de la cité, à la forme quadrangulaire, qui portent aux dieux les offrandes des habitants de l'*Vrbs*, il représente la composante de deuxième fonction. Cette complexité du dieu, au moins dans ce qu'on peut penser de sa forme initiale, est réelle : mais nous ne pensons pas qu'il faille obligatoirement l'expliquer en dehors des cadres indo-européens et souscrire à l'idée d'un ancien dieu méditerranéen. Nous venons d'utiliser la référence aux trois fonctions : elle nous paraît susceptible de compte des faits[42].

Néanmoins, on ne rencontre jamais dans le cas de Vulcain de formule qui permettrait de le poser explicitement comme une divinité trifonctionnelle, comme c'est le cas pour la Junon *Sospes Mater Regina* de Lanuvium[43]. Et à époque historique, il paraît évident qu'il n'était pas pensé comme exerçant son action dans un autre secteur que celui du feu destructeur. L'histoire de la naissance de Servius Tullius à partir du feu du foyer du palais de Tarquin l'Ancien montre que Vulcain était concurrencé dans son rôle de père du futur roi par d'autres divinités, en particulier le *Lar familiaris*, qui pouvait plus aisément convenir comme équivalent d'un Vesta masculin. Il était difficile, à l'époque de nos sources, de se représenter le dieu des incendies comme intervenant dans le cadre paisible du foyer domestique. Quant aux liens du dieu avec la sphère du politique, ils n'étaient plus sensibles à partir du moment où le Sénat, les magistrats et le peuple ne se réunissaient plus dans l'*area Volcani* – et le fait que Romulus était unanimement tenu pour fils de Mars faisait que la légende de fondation n'était plus là pour suggérer un lien entre royauté et divinité du feu.

Mais il faut tenir compte de que la perception du dieu Vulcain à l'époque classique a certainement subi une forte limitation par rapport à ce qu'il avait dû représenter dans la période la plus ancienne. Il faut faire intervenir ici les données archéologiques, qui confirment l'importance de ce dieu à époque haute[44]. La zone du *lapis niger* a commencé à être aménagée au début du VI^e^ siècle av. J.-C., donc à la période à laquelle on peut situer le règne de Servius Tullius, qui représente un jalon capital dans l'histoire de la tradition sur Romulus[45]. Cette monumentalisation du secteur – avec l'érection d'une colonne, d'un autel, de la stèle portant l'inscription en caractère archaïques où est mentionné un roi – est sûrement datée par le dépôt, peut-être à titre d'offrande de fondation, d'un grand cratère attique de la période 480-460 av. J.-C. sur lequel figure l'arrivée du dieu Héphaïstos dans l'Olympe. Ce vase

montre que le dieu honoré dans ce lieu était Vulcain, dont Héphaïstos était l'*interpretatio Graeca* : étant donné les liens qui peuvent être posés entre ce dieu et Romulus dans la conception qui avait cours dans cet horizon chronologique, où Vulcain pouvait être tenu pour le père du *conditor* (et cela même si Promathion ne le nomme pas), on conclura avec F. Coarelli que le lieu était lié au culte de Vulcain en tant que père du héros fondateur de l'*Vrbs* et que cela expliquait qu'on ait choisi pour ce culte un emplacement aussi important, sur le Forum et à côté du lieu des réunions publiques qu'était le Comitium. Assurément, Vulcain et son Volcanal jouaient un rôle central dans la vie politique de la cité de ce temps – et cela est lié à la forme de tradition sur le premier roi qui était alors reçue.

Données comparatives : Romulus et Yama-Yima

Si l'origine du premier roi de Rome, né d'un dieu masculin du feu, peut être rapprochée de celle du premier roi iranien Yima et de son correspondant indien Yama, respectivement fils de Vivanhant et Vivasvat, dont le nom est formé sur la racine signifiant « brûler » qui apparaît dans celui de la Vesta romaine, cela implique qu'on puisse se fonder sur la figure du Vivasvat-Vivanhant indo-iranien pour essayer de comprendre celle de Romulus. Or Vivasvat et Vivanhant ont tous deux été les premiers sacrifiants : ils ont institué cet acte essentiel de la religion, qui permet d'établir une relation entre hommes et dieux, tout en les situant dans leur position différentielle au sein de l'univers. Le feu auquel ils sont liés est avant tout le feu du sacrifice.

Telle quelle, cette signification n'est pas transposable dans la légende de Romulus – pas plus que dans celle de Caeculus, ni à plus forte raison celle de Servius Tullius. Pour s'en tenir au cas du fondateur de Rome, il n'est pas posé comme ayant été le premier sacrifiant et le sacrifice existait avant lui. Mais, au moins par rapport à Rome, c'est lui qui a introduit le culte des dieux, et par conséquent les pratiques sacrificielles ; c'est même la première activité dont Tite-Live le crédite, une fois achevé le processus de fondation : « Il fortifia d'abord le Palatin, sur lequel il avait été élevé. Il offre des sacrifices, aux autres dieux selon le rite albain, à Hercule, selon le rite grec, suivant en cela la règle établie par Évandre »[46]. L'historien padouan ne mentionne pas Vulcain, pas plus d'ailleurs qu'aucune autre divinité romaine. Mais il est parfaitement concevable qu'en un temps où le fondateur de la Ville était considéré comme

né d'un dieu du feu, l'instauration de son culte ait été mise en relief : l'importance du Volcanal à date ancienne, dont semble témoigner l'archéologie, fournit un indice de poids allant dans ce sens.

Cependant la signification que pouvait avoir eue primitivement l'*area Volcani* n'était sans doute pas celle, réduite, qu'elle avait à l'époque classique. Son lien avec la royauté, encore sensible dans les allusions aux rencontres entre Romulus et Titus Tatius qui se tenaient en ce lieu, montre que le culte du dieu du feu qui s'y tenait devait alors être riche de sens pour le pouvoir royal, dans la ligne de ce que le *xvarənah* symbolisait pour les souverains iraniens. Parmi les cultes que le *conditor* avait institués, celui du dieu du feu avait sans doute occupé une place de premier plan. Le temple n'était vraisemblablement pas compris comme le siège du feu public de la cité, celui à partir duquel le feu des autres temples était allumé : il n'y a aucune raison de penser que ces caractères, qui sont ceux du culte de Vesta à époque classique, n'aient pas déjà à cette époque été ceux de la déesse féminine du foyer. La distinction entre Vulcain et Vesta, soulignée par G. Dumézil et reprise par G. Cairo, qui répond à une différenciation fondamentale entre masculin et féminin, renvoie certainement à une structure ancienne de la religion romaine. Mais, même si la stabilité de l'*Vrbs* sur son sol, répondant aux valeurs propres du feu du maître de maison du système des feux sacrificiels indiens, était déjà liée à Vesta et lui donnait son rôle spécifique par rapport aux autres dieux du panthéon et à la cité de Rome elle-même[47], Vulcain devait alors avoir un sens par rapport à l'ensemble de l'*Vrbs* et de ses cultes, justifiant une place de premier plan, qui ne sera plus vraiment compréhensible par la suite. Étant lié au feu et à la figure du fondateur, il devait être compris comme traduisant cet élément essentiel de la naissance d'un monde culturel comme celui instauré par la fondation de la ville qu'était l'introduction du feu.

Le feu permet le sacrifice, et donc la relation de l'humanité avec ses dieux. Mais, ce trait, essentiel et mis en avant dans la figure de Vivasvat-Vivanhant, premiers sacrificateurs, n'est pas le seul à devoir être pris en considération ; nous avons eu l'occasion de le souligner, la fonction alimentaire du feu, qui transparaît dans la légende de Servius Tullius et celle de Romulus dans la version de Promathion, le fait aussi que, par la chaleur qu'il procure, il assure la préservation de l'espèce dans toutes les conditions climatiques, aspect qui est suggéré à propos de Caeculus, font également partie de la signification du

feu[48]. On peut penser qu'un dieu masculin du feu comme Vulcain était porteur de toutes ces valeurs.

Le feu du Volcanal gardait au moins nettement, ainsi que G. Dumézil l'a souligné, la valeur de feu de protection contre les dangers, en accord avec sa position en marge du pomerium. Et justement le système des feux romains conserve, sur ce point, la trace de la singularité de Vulcain et de sa place unique par rapport aux autres dieux. S'il existait un seul feu de Vesta, attestant l'ancrage de Rome sur son sol en un rôle comparable à celui du feu du maître de maison indien, il n'existait également qu'un unique Volcanal, dans la même position originale par rapport aux autres temples de l'*Vrbs* que le troisième feu de l'Inde[49]. Alors que le deuxième feu du sacrifice indien, le feu de l'offrande (dont la forme quadrangulaire renvoyait au ciel et le posait comme lieu de transmission de l'offrande à son destinataire divin) était à chaque fois unique sur l'aire sacrificielle, Rome – dont le rite de fondation, la délimitant dans son pomerium, rappelait celui présidant au tracé de l'aire sacrificielle indienne[50] – possédait dans son enceinte pomériale un grand nombre de *templa*, eux aussi de forme quadrangulaire et où les offrandes étaient adressées par la flamme qui brûlait sur l'autel à leurs divers dieux titulaires ; en revanche, par rapport à eux, le temple de Vulcain, seul à les protéger contre les atteintes de l'extérieur, jouait un rôle tout aussi unique vis-à-vis de l'*Vrbs* que l'*aedes Vestae.*

Les Parilies, jour anniversaire de la fondation de Rome

Les allusions à la présence du dieu Vulcain dans la tradition, confrontées aux données archéologiques dont nous disposons, suggèrent donc que la légende, telle que nous la connaissons, a pu masquer des points non négligeables de la représentation que les Romains se faisaient de Romulus à une époque antérieure. Ces allusions, maigres et dispersées, ne prennent leur sens que si on se reporte à un état de légende, encore perceptible au niveau du récit de Promathion, où le fondateur était fils d'un dieu masculin du feu. Mais d'autres fois, la justification d'éléments, même importants, de la tradition est difficilement saisissable et oblige à des hypothèses de reconstruction encore plus indémontrables. C'est le cas de la date unanimement attribuée à la fondation, qui était placée le 21 avril, jour des Parilies, où on honorait la déesse du bétail Palès.

Dans les calendriers qui nous sont parvenus, ce jour est indiqué comme le *dies natalis* de Rome sans autres précisions[51] et on n'en trouve pas davantage dans la plupart des textes des auteurs qui mentionnent le fait[52]. Ainsi Ovide, lorsqu'il évoque les Parilies dans les *Fastes*, ne tire aucune conséquence particulière de cette coïncidence : « La date des Parilies arrive, elle donnera le signal des travaux (de construction de la ville) » ; Denys d'Halicarnasse, Ovide, Properce sont plus prolixes, mais ce qu'ils retiennent est surtout que les Parilies étaient une fête pastorale[53]. Pour ce qui est de ce que ce jour ait été considéré comme celui de la fondation de Rome, Properce se borne à relever le fait, Ovide semble y voir un effet du hasard, Denys avoue son incapacité à en donner la raison[54]. Ce n'est donc pas du côté des auteurs anciens qu'on peut trouver une explication.

Les modernes ne sont guère plus capables d'en avancer. « On ne voit pas pourquoi, écrivait G. Dumézil à ce sujet, l'annalistique a choisi les Parilia comme *dies natalis* de Rome. » Et on ne sera guère convaincu par les hypothèses qu'il proposait (lien à ce stade de la légende de Romulus avec le monde pastoral, santé et prospérité de l'ensemble d'une société alors encore rurale)[55], pas plus que par celle, suggérée par M. Beard ou P. Carafa, d'un renvoi au stade préurbain de l'occupation du site[56]. Mais on peut se demander si, là encore, la question de la place du feu dans l'idée qu'on a pu se faire de la fondation de l'*Vrbs*, au moins au stade le plus ancien de la légende du fondateur, n'a pas joué.

Le trait le plus saillant du rite était qu'on allumait des feux de paille, sur lesquels on sautait. Il s'agit sans conteste d'un rite de purification et déjà Denys d'Halicarnasse et Ovide le comprenaient ainsi[57]. Mais le premier le mettait en relation, non avec la santé des troupeaux, mais avec la nécessaire purification des habitants de la ville au moment où celle-ci allait être fondée[58]. Le feu pourrait donc être compris en relation non pas avec la vie pastorale et le stade préurbain qu'elle représente, mais au contraire avec le passage à un autre mode de vie, avec l'émergence d'un stade d'existence civilisé, selon le type d'opposition entre monde primitif, marqué du côté de la nature et de la sauvagerie, et monde des cités, marqué du côté de la culture et répondant à une vie organisée et réglée par des lois, dont nous avons déjà constaté l'importance dans la tradition. Parmi les nombreuses explications qu'Ovide avançait pour les feux des Parilies – et qui proviennent certainement non de

traditions anciennes, mais des spéculations que rite avait fait naître chez les Romains –, deux ne sont cependant pas dénuées d'intérêt pour notre propos, dans la mesure où elles font intervenir l'idée d'un passage entre un état moins développé et un état plus développé de l'humanité[59]. Selon l'une, que le poète estimait « plus proche de la vérité », le feu rappelait la destruction des cabanes primitives dans lesquelles les habitants des lieux avaient vécu avant de suivre Romulus et de s'établir avec lui dans la cité qu'il était en train de fonder. Selon l'autre, il commémorait le moment où l'homme avait maîtrisé le feu en frappant des silex.

Le feu des Parilies accompagnerait ainsi symboliquement le passage à la vie urbaine des futurs habitants de l'*Vrbs*[60]. Le rôle conféré au feu, au moment de la fondation, ne se limiterait donc pas au prodige igné dont le fondateur, Caeculus à Préneste, Romulus à Rome, avait bénéficié (et qui renvoyait à son géniteur divin), mais serait celui d'un signe pour la communauté entière, annonciateur de la vie que les hommes allaient désormais y mener, vie où le feu avait toute sa place, par ses valeurs à la fois religieuses, tutélaires et alimentaires[61]. On peut d'ailleurs faire intervenir la légende de fondation d'une autre cité latine, Lavinium, où on retrouve une manifestation du feu. Nous avons déjà eu l'occasion de nous arrêter sur le prodige du feu qui était apparu au moment où Énée édifiait sa ville[62]. Dans ce cas, le signe envoyé par les dieux à travers le surgissement inopiné de l'élément igné concernait toute la cité, avait donc une signification plus ample que celle qui lui était attribuée dans les légendes de « premiers rois » que sont Romulus, Caeculus ou Servius Tullius[63]. Mais ce n'est pas contradictoire avec le sens originel de toutes ces traditions, qui ont quelque chose à dire sur l'histoire de l'humanité entière, rendant compte de son passage à un stade de développement plus évolué, de l'émergence de la civilisation. Que ce soit pour le souverain ou pour le groupe humain dans son ensemble, le feu, avec le dieu qui préside à cet élément, joue un rôle essentiel.

B) La triple fondation de Rome[64]

L'analyse dumézilienne de la guerre romano-sabine

Nous avons rappelé comment G. Dumézil en était arrivé à sa conception du récit sur la naissance de Rome, ou plus exactement du conflit qui en marque la

conclusion, la guerre entre les Romains et les Sabins, déclenchée par l'enlèvement des femmes. Pour lui, c'était à partir de ce moment que Rome était vraiment fondée, constituée dans ses composantes et donc, dans la perspective d'une analyse trifonctionnelle, associant les nécessaires éléments de chacune des fonctions. Nous nous contenterons de reprendre rapidement cette analyse, qui nous paraît garder toute sa validité, telle que, synthétisant ses propositions, il la formula dans un ouvrage de 1973[65] :

« Le récit de la naissance de Rome relève de la même idéologie ou, plus exactement, prolonge le modèle préromain, indo-européen, de la formation d'une société trifonctionnelle complète. Il oppose d'abord dans une guerre, puis compose par réconciliation et fusion trois groupes humains décrits à la fois comme ethniques et fonctionnels, ceux qui sont censés avoir fourni à la nouvelle société les effectifs et les noms des trois tribus primitives : Romulus et ses compagnons "proto-Romains", en recevant les premiers auspices et en célébrant le premier noyau des cultes, en s'organisant sous le *rex* en assemblée du peuple et en Sénat, mettant au point la plus haute fonction sous les deux aspects religieux et politique ; puis ils entrent en contact avec les deux autres groupes : ils sollicitent comme alliés, contre les Sabins, le guerrier professionnel étrusque Lucumon et sa "grande compagnie" ; ils combattent d'abord, puis accueillent les riches Sabins de Titus Tatius, leurs beaux-pères, qui leur apportent *auitas opes*. Ainsi se trouve formée, par la réunion des Ramnes de Romulus, des Luceres de Lucumon et des Tatienses de Titus Tatius, la cité unitaire qui soumettra l'Italie puis le monde. »

Nous pouvons passer sur certains détails : les jeunes femmes enlevées ne sont pas seulement des Sabines, puisque le rapt a aussi porté sur des ressortissantes de petites cités latines du voisinage de l'*Vrbs*. Nous verrons l'importance de cette distinction d'un point de vue comparatif, mais il est aisément compréhensible que, privilégiant les adversaires puis partenaires les plus importants de Romulus, les auteurs aient souvent parlé, et cela dès l'Antiquité, de l'enlèvement des Sabines et d'une guerre romano-sabine[66]. Les trois tribus, chacune avec ses dix curies, sont dites ici avoir été formées à l'issue du conflit, une fois les anciens ennemis réconciliés. C'est la doctrine suivie par Tite-Live et Plutarque – qui est certainement la plus satisfaisante[67]. Mais Denys d'Halicarnasse plaçait l'organisation du corps des citoyens en trois

tribus et trente curies dès avant les guerres suscitées par le rapt des femmes, celles-ci n'étant mentionnées que pour l'hypothèse qu'elles aient donné leurs noms aux curies – hypothèse que d'ailleurs il conteste[68]. Point plus significatif, le comparatiste se référait ici à une forme particulière, mais assez minoritaire du récit, la variante à trois races où la lutte ne mettait pas seulement aux prises les Romains de Romulus et les Sabins de Titus Tatius, mais distinguait une troisième groupe ethnique, celui des Étrusques, représentés par un chef militaire, Lucumon, lequel, à l'image des sortes de *condottieri* que furent historiquement les frères Vibenna qui jouèrent un rôle dans la montée sur le trône de Servius Tullius[69], était venu apporter son aide au *conditor* dans sa guerre contre les Sabins[70]. G. Dumézil s'était particulièrement intéressé au passage de la première élégie du livre IV de Properce, où le poète évoquait la tradition en relatant pour Romulus la mise en place des organes politiques et de fêtes religieuses, en présentant Lucumon (qu'il dénomme Lygmon), qualifié de « casqué », en relation avec des aspects militaires, et en caractérisant Titus Tatius comme riche de brebis[71]. Définition ethnique et traits fonctionnels se superposent : on comprend que celui qui a dégagé le système des trois fonctions soit revenu à plusieurs reprises sur ce texte, qui était particulièrement adapté à sa démonstration.

Mais la tradition sur l'Étrusque Lucumon, avec l'explication qu'elle permettait de donner du nom de la tribu des Luceres, n'a certainement pas eu la même vitalité que celle mettant les Ramnenses en relation avec Romulus et les Titienses avec Titus Tatius. S'agissant des Luceres, Tite-Live confessait son ignorance[72] et, alors que Varron pouvait se référer à Ennius pour les noms des deux autres tribus, il n'avait comme garant de l'explication des Luceres par Lucumon que l'obscur Junius Gracchanus[73]. D'autres doctrines existaient ; on évoquait parfois pour les Luceres un Lucerus, roi d'Ardée, ou on faisait intervenir la question de l'Asylum de Romulus et son bois sacré, *lucus* en latin[74].

La présentation de la formation de Rome et de ses trois tribus à partir de trois composantes ethniques (sans doute différenciées fonctionnellement) remonte vraisemblablement à une forme de tradition ancienne – que nous percevons au niveau de Junius Gracchanus. Mais elle ne s'est pas vraiment imposée puisqu'à en juger par Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque, le récit annalistique ne posait pas l'*Vrbs* comme fondée à partir de trois

composantes distinctes : même Denys, qui faisait état de l'existence de Lucumon aux côtés de Romulus, ne lui donnait pas une importance égale à celle de Titus Tatius. Néanmoins, cela ne remet pas en cause la validité de l'analyse trifonctionnelle. Le parallèle germanique qu'il faisait intervenir oppose le groupe des deux fonctions supérieures à la troisième fonction : le sens du mythe sous-jacent est de rendre compte de l'intégration du troisième niveau fonctionnel, qui peut être considéré comme inférieur, aux premier et deuxième pour former avec eux une structure complète, achevée selon le système triparti. En ce sens, Romulus et ses Romains peuvent très bien à eux seuls représenter les deux fonctions souveraine et guerrière par rapport aux Sabins de Titus Tatius, qui représentent la troisième fonction, et il n'est pas besoin d'un groupe supplémentaire, celui des Étrusques de Lucumon, pour la deuxième fonction. G. Dumézil l'a souligné avec raison, on peut très bien comprendre la guerre dans une perspective trifonctionnelle en considérant qu'elle oppose seulement Romulus et ses Romains à Titus Tatius et ses Sabins – conformément à la présentation des faits la plus courante.

La fusion des composantes destinées à faire de Rome une société complète, qu'elle se fasse à partir de deux composantes, l'une répondant aux deux premiers niveaux fonctionnels, l'autre au troisième, ou de trois, une pour chacun de ces niveaux, s'opère à travers un processus que G. Dumézil a éclairé par la comparaison avec la tradition par laquelle les anciens Scandinaves rendaient compte de l'intégration des Vanes, représentants de la troisième fonction, dans un monde divin jusque-là réservé à ceux des deux fonctions supérieures, les Ases. Avant la conclusion d'une paix qui permet la réunion des éléments auparavant distincts et la formation d'une structure tripartie complète, chaque camp use dans le conflit d'un procédé qui met en valeur ses capacités dans le domaine qui lui est propre. Les Vanes envoient chez leurs adversaires Ases Gullweig, une femme qu'ils ont fabriquée pour les séduire (et qui ensorcelle surtout leurs éléments féminins) ; le nom de cette Gullweig, « Ivresse de l'or », montre qu'elle représente les richesses qui sont un trait classique de ce niveau fonctionnel. Du côté des Ases, le dieu suprême Odinn, maître de la magie, représentant de la première fonction sous son aspect terrible, varunien, lance sur le camp adverse son épieu au pouvoir paralysant, qui bloque l'avancée des Vanes au moment où ils allaient pénétrer dans le château de leurs adversaires. Le récit romain offre des épisodes homologues. Il commence par une péripétie qui peut être rapprochée de l'histoire de Gullweig

dans le récit scandinave. Le succès initial des Sabins est lié à une femme, Tarpeia, qui, pour la quasi totalité des auteurs (même si Properce préférait la dépeindre succombant à l'amour du beau roi sabin qu'elle avait aperçu du haut du rempart[75] et si une complaisante réfection patriotique avait prétendu qu'elle avait voulu, en exigeant des ennemis qu'ils lui remettent ce qu'ils portaient à leur bras, les désarmer en les privant de leurs boucliers[76]), se laisse séduire par l'or des Sabins[77], les bracelets qu'ils portent à leur bras, et leur ouvre la porte de la citadelle du Capitole, à la garde de laquelle son père, que Tite-Live appelle Spurius Tarpeius, était préposé[78]. Les Sabins prennent alors le dessus et la bataille qui s'engage dans la plaine du Forum tourne à leur avantage, les Romains prenant la fuite devant leurs adversaires. Mais la situation est retournée par la prière que Romulus adresse à Jupiter[79].

La panique qui s'était emparée des Romains est donc soudainement bloquée par l'intervention miraculeuse du dieu suprême : cette intervention est aussi immédiatement efficace que celle du dieu Odinn avec l'arme magique qu'était le javelot qu'il avait lancé contre les Vanes qui menaçaient de s'emparer de son palais. On peut donc considérer les deux épisodes comme équivalents dans le récit.

Il s'ensuit que, si on suit les propositions de G. Dumézil, les récits scandinave et romain s'articulent de la même manière :

		Succès de la troisième fonction	Intervention de type magique du dieu souverain	Réconciliation finale
Guerre romano-sabine	– Romulus et les Romains : fonctions I et II – Titus Tatius et les Sabins : fonction III	Trahison de Tarpeia, séduite par l'or des Sabins	Vœu de Romulus à Jupiter Stator, qui bloque la fuite des Romains	Constitution d'une cité complète par la fusion des Romains et des Sabins
Guerre des Ases et des Vanes	– dieux Ases : fonctions I et II – dieux Vanes : fonction III	Envoi par les Vanes chez les Ases de Gullweig, « Ivresse de l'or »	Lancement par Odinn de son épieu magique	Constitution d'un panthéon complet regroupant les Ases et les Vanes

Les enrichissements de B. Sergent

Le schéma comparatif dégagé par G. Dumézil nous paraît fondé[80]. Mais il convient de faire état des importants compléments qui lui ont été apportés par B. Sergent ; dans un article de 1989, celui-ci a enrichi l'analyse en montrant comment des inversions pouvaient être relevées entre la légende romaine et le mythe scandinave, qui permettent de rendre compte de nombreux éléments sur lesquels G. Dumézil ne s'était pas arrêté. Nous ne reprendrons pas ici en détail l'étude de notre collègue, mais nous bornerons à faire état de ses résultats à partir du tableau synthétique qu'il a proposé dans son article[81] :

SCANDINAVIE	**ROME**
Les Vanes *envoient* Gullweig (donc une femme, unique) Elle trouble les esprits, surtout des femmes, elle est « le plaisir mauvaise femme ». Ainsi Gullweig est corruptrice.	Les Romains *enlèvent* les Sabines (donc plusieurs femmes), mais une femme, unique Romaine (fille du commandant de la citadelle et vestale) a l'esprit troublé par l'or des Sabins. Ainsi Tarpeia est corrompue
Les Ases (= fonctions I et II), victimes de l'intrusion, essaient, en vain, de tuer Gullweig en la transperçant de leurs épieux (armes offensives), car Gullweig est invulnérable, étant en or (dans Saxo Grammaticus, il s'agit d'une statue en or, aux bras entourés « de bracelets denses et pesants »).	Les Sabins (= fonction III), auteurs de l'invasion de Rome, n'ont pas de mal à tuer Tarpeia en la recouvrant de leurs boucliers (armes défensives). Ainsi Tarpeia est mortelle et est tuée par les substituts en bronze des bracelets d'or portés par les Sabins.
Les Ases répondent à l'attaque (*Volüspâ*, 24), puisque Odinn, le dieu suprême, jette sa lance, au début de la bataille, ce qui n'assure pas une victoire immédiate. Succès des Vanes. En effet les Vanes « rompent l'enceinte du château des Ases » et y « foulent les plaines » (*Volüspâ*, 24, 3-4).	Les Sabins attaquent Rome. L'appel à Jupiter a lieu au dernier moment de la bataille ; il est décisif. Il suit le succès des Sabins. En effet les Sabins sont entrés par la porte dans la citadelle de l'*Arx*, sur le Capitole ; ensuite, ils descendent sur la plaine du Forum.
Les Ases, envahis, sont contraints à la paix. Il y a échange d'otages et certains Vanes viennent s'établir chez les Ases.	Les Sabins, après l'appel à Jupiter, sont contraints à la paix. Désormais alliés et liés par le mariage, Tatius et une partie des Sabins viennent s'établir à Rome[82]

La Vane Freya introduit chez les Vanes une magie typiquement féminine, le *seidhr* (*Ynglingasaga*, 4).	à la suite d'une action courageuse des femmes, dont les noms sont alors donnés par Romulus aux trente curies romaines[83].

Place de l'épisode dans le récit de la fondation de Rome

Nous aurons à revenir sur certains points de la narration (place de la question des femmes dans le processus d'achèvement de la formation de la cité, référence à un groupe de cités latines à côté de celle aux Sabins, épisode de Mettius Curtius), qui n'apparaissent pas dans ce schéma comparatif. Mais nous voudrions déjà situer exactement la guerre romano-sabine dans l'ensemble de l'intrigue. Elle marque l'achèvement de la formation de la cité – puisque, si on admet ce type d'analyse, c'est seulement à ce moment qu'elle est pleinement constituée, dans la plénitude de ses composantes fonctionnelles, avec la mise en place des trois tribus et des trente curies, qui sont le cadre socio-politique normal de la cité pré-servienne[84]. Or le récit de fondation a commencé beaucoup plus tôt : en fait, le processus se met en route dès le départ d'Albe des deux jumeaux, accompagnés de la foule des bergers et des autres marginaux qui les avaient suivis[85]. Il se poursuit par des épisodes importants de l'intrigue, à commencer par la dispute entre les frères, qui aboutit au meurtre de Rémus par Romulus, puis l'ouverture de l'asile, qui permet de faire venir des hommes dans la nouvelle cité, mais la laisse dépourvue du nécessaire élément féminin, ce qui oblige à recourir à l'enlèvement des femmes et donc débouche sur la guerre romano-sabine. L'étude comparative menée par G. Dumézil et reprise et complétée par B. Sergent s'est attachée à ce seul épisode final : mais on peut se demander si la comparaison indo-européenne n'offre pas un cadre d'analyse possible pour l'ensemble du processus de fondation. Nous avons vu que la période précédente, qui correspond au temps de formation de Romulus, en association avec son frère, pouvait être comprise comme témoignant de l'application d'une structuration trifonctionnelle. Qu'elle se retrouve également pour la période qui suit, celle de la fondation de la ville, apparaît *a priori* une hypothèse plausible.

Origines de Thèbes : une structure trifonctionnelle

Un détour par la tradition relative aux origines d'une autre ville, Thèbes en Grèce, nous aidera à préciser comment la fondation d'une ville pouvait être pensée dans un milieu marqué par les schémas de pensée indo-européens. Une étude déjà ancienne de F. Vian a en effet montré que les différents épisodes qui en composaient le récit, assez compliqué, s'ordonnaient selon une succession fonctionnelle[86].

La légende de la fondation de la cité béotienne par Cadmos offre une séquence classique pour un récit de fondation. Le héros, sur le conseil de l'oracle de Delphes, part fonder une ville en suivant une vache qui lui indiquerait l'endroit de sa fondation : on retrouve ici le thème de l'animal-guide, rôle que la louve joue indirectement dans la légende romaine, puisque, lorsque Romulus et Rémus décident de fonder une ville, ils se rendent là où ils avaient rencontré l'animal qui les avait allaités[87]. La bête s'étant arrêtée sur l'emplacement de la future Thèbes, Cadmos décide de la sacrifier à Athéna, la rendant ainsi à la divinité qui la lui avait envoyée comme guide – selon le destin qui advient souvent aux animaux qui ont joué un tel rôle[88]. Mais, les hommes qu'il avait envoyés à la fontaine d'Arès pour y puiser l'eau lustrale ayant été mis à mort par le dragon qui la gardait, le héros doit affronter le monstre et le tuer : on peut considérer qu'il accomplit ici l'exploit préalable qui le pose en héros capable d'assumer son rôle de fondateur – tout comme dans la légende romaine les jumeaux se qualifient en éliminant Amulius et en rétablissant Numitor sur le trône d'Albe[89]. Il s'ensuit un certain nombre de péripéties qui n'ont pas de correspondant dans la légende romaine – temps d'expiation pour la mort du dragon, qui était fils d'Arès, ce qui se traduit par huit ans de servitude au service d'Arès, suivi de la concession à Cadmos du royaume de Thèbes par Athéna et de son mariage avec Harmonie, fille d'Arès et Aphrodite, que Zeus lui a donnée comme épouse, mariage qui donne lieu à de grandioses noces, auxquelles tous les dieux assistent (ce qui, dans une certaine mesure, correspond à ce que représente dans la légende romaine l'approbation donnée par Jupiter au *conditor* lors de la prise des auspices).

Mais le plus important est que Cadmos soit posé comme fondateur et premier roi de Thèbes et qu'il soit crédité, avec son épouse Harmonie, de ses principaux cultes. Pausanias leur attribuait trois antiques statues en bois, représentant chacune une Aphrodite, la première Ourania (la céleste), la

deuxième Pandémos (celle de tout le peuple), la troisième Apostrophia (celle qui détourne) –, ce qui réponde à une structure trifonctionnelle (ici dans l'ordre I, III, II)[90]. F. Vian reconnaît une autre articulation trifonctionnelle dans une série de trois cultes féminins que le héros aurait institués, avec, en dehors d'Aphrodite pour la troisième fonction, Gè-Déméter pour la première, Pallas Onka, pour la deuxième[91]. Cadmos est donc posé comme celui qui, non seulement a été le premier souverain de la cité, mais l'a pourvue de l'essentiel de ses cultes – ceux-ci étant définis en fonction d'une vision tripartie du monde des dieux.

Cependant d'autres personnages jouent un rôle dans le récit des origines de Thèbes. Tout d'abord les Spartes (dont le nom signifie « les semés »), nés des dents du dragon tué par Cadmos que le héros, sur l'indication d'Athéna, avait semés sur le sol de la ville. En sortirent des guerriers, qui s'entretuèrent, à l'exception de cinq d'entre eux qui s'établirent avec lui dans la ville. Ces guerriers nés de la terre – ce qui rejoint la mythologie des Géants, que F. Vian avait étudiés dans un ouvrage antérieur[92] – ajoutent donc un élément militaire au processus de fondation dont ce qui est relaté de Cadmos montre qu'il l'avait accomplie sur le plan politique et religieux[93].

D'autres héros encore interviennent dans les origines de la ville : les jumeaux Amphion et Zéthos, petits-neveux du roi de Thèbes Lycos, qui furent abandonnés lorsque leur mère Antiope les eut conçus de Zeus. Il sont connus respectivement comme un musicien (mais dont la musique était capable de déplacer les pierres) et un chasseur, agriculteur, éleveur. Vis-à-vis de Thèbes, leur rôle fut de bâtir les murailles. Ils ont donc une fonction différente des précédents et on peut considérer que, symbolisant la catégorie des artisans, ouvriers et paysans, ils incarnent dans le processus de formation de la cité l'élément de troisième fonction, intervenant en dernier lieu et parachevant l'œuvre de fondation. Il est d'autant plus indiqué de reconnaître en eux les représentants de ce niveau fonctionnel qu'ils sont des jumeaux, comme les Dioscures ou les Nasatya indiens, ce qui est un caractère fréquent des divinités de troisième fonction[94].

Application du schéma au cas de Rome

Un tel schéma faisant appel au système triparti de l'idéologie indo-européenne semble applicable au cas de Rome. Si on prend en compte

l'ensemble des épisodes qui marquent la mise en place de la cité – et non la seule guerre romano-sabine qui la conclut –, on constate qu'ils peuvent s'ordonner selon une répartition fonctionnelle.

La première étape est représentée par la prise d'auspices initiale et le rite de fondation de la cité, avec le creusement du *sulcus primigenius,* le sillon primordial, qui concrétise, par le tracé du pomerium, la naissance de l'espace privilégié que constitue désormais le territoire de l'*Vrbs,* assuré par l'inauguration de la protection des dieux avant même que l'édification concrète de la muraille vienne la protéger concrètement de l'attaque de ses ennemis extérieurs. Le récit se complique du fait que la prise d'auspices est effectuée par les deux jumeaux séparément, puisque le choix divin exprimé par les douze vautours observés par Romulus – signe qui annule, selon la règle augurale, le signe précédent des six vautours vus par Rémus –[95], sert avant tout, selon la formule de Tite-Live, à « désigner par des augures celui qui donnerait son nom à la ville nouvelle, la fonderait et en aurait le gouvernement »[96]. L'inauguration de la cité proprement dite n'est distinguée que chez Denys d'Halicarnasse, qui fait état d'une prise d'auspices spécifique au début du rituel de fondation, distincte de l'observation des oiseaux qu'il a évoquées précédemment[97] (et qui chez lui s'est traduite par la mort immédiate de Rémus, tombé dans la bagarre générale qui s'est élevée entre les partisans des deux frères[98]). Denys est par ailleurs le seul auteur à évoquer d'une façon détaillée le rite de fondation[99] – sacrifices préalables par Romulus et par ses compagnons, prise d'auspices liés à l'inauguration de la ville, creusement du sillon primordial, sacrifice de la vache et du bœuf qui ont tiré la charrue, sacrifices terminaux[100] –, les autres auteurs, quand ils mentionnent des points de la cérémonie, se bornant en général à évoquer le tracé du *sulcus primigenius*[101]. Ce rituel est bien sûr effectué par le seul Romulus, de même qu'il est le seul à bénéficier de l'envoi d'un éclair par Jupiter qui le confirme dans son pouvoir royal[102]. Par cette série d'épisodes, on peut considérer que Rome, inaugurée rituellement et munie d'un souverain agréé par les dieux, est fondée sur le plan de la première fonction.

La composante de deuxième fonction apparaît immédiatement après, et est d'ailleurs combinée avec la précédente. Dans le récit de fondation de Thèbes, on assistait au massacre des Spartes, qui s'affrontaient et se tuaient mutuellement dans un acte qui traduisait leurs affinités avec le domaine du

maître du dragon qui leur avait donné naissance, Arès. Pour Rome, un crime encore plus nettement fratricide, le meurtre de Rémus par Romulus, peut en être tenu pour l'équivalent. Nous avons déjà évoqué les édulcorations auxquelles a donné lieu cet épisode[103]. La version primitive est certainement celle que Tite-Live tenait pour « la plus répandue », non celle, alternative, dont il faisait état juste auparavant, où la mort de Rémus survenait dans une mêlée confuse entre les partisans des deux frères, advenue tout de suite après l'observation des oiseaux[104]. Dans cette forme de la légende qu'on peut tenir comme la forme de base de la tradition, la mort de Rémus ne prend place qu'après l'achèvement de l'acte rituel de fondation, lorsque, le long du pomerium délimité par l'attelage conduit par Romulus dans son rôle de *conditor*, le mur de défense de la ville commence à s'élever. Le geste de Rémus a clairement un sens de bravade militaire, le posant comme un attaquant que la muraille élevée par son frère ne saurait arrêter. Dans cette seconde version de Tite-Live, « Rémus, pour se moquer de son frère, aurait franchi d'un saut les murailles nouvelles »[105]. Dans une des formes du récit du Denys d'Halicarnasse, « Rémus, qui avait cédé à Romulus le commandement mais était furieux d'avoir été trompé, pendant la construction du rempart, voulant montrer que le mur ne valait rien, déclara : "Votre mur, c'est sans difficulté que l'ennemi le franchira, comme moi !", et aussitôt il sauta par dessus »[106]. Chez Ovide, « Rémus, ignorant cette défense, se met à rire de la faiblesse des remparts : "Vous croyez que le peuple sera bien en sûreté derrière ces murailles ?", dit-il, et en même temps il saute par-dessus »[107]. Que le responsable de la mort de Rémus soit Romulus ou Celer, c'est donc l'aspect militaire de la question qui est mis en avant, Rémus est assimilé à tout ennemi futur de l'*Vrbs* et la formule dédaigneuse que l'historien padouan met dans la bouche de son frère traduit bien que le sort échu à son jumeau prend un sens militaire, face à tout danger potentiel de cet ordre : « Ainsi périsse à l'avenir quiconque franchira mes murailles »[108]. Il est exceptionnel qu'une connotation religieuse apparaisse, qui mettrait en relief le caractère sacré de la limite de la ville : on ne peut guère citer que Plutarque, qui, dans une de ses *Questions romaines*, définit l'emplacement de la muraille comme « un lieu qu'on n'a pas le droit de franchir et qui est sacré »[109]. Même si Rémus, par son refus de la séparation entre les hommes et les dieux impliqué par le fait qu'il avait mangé les *exta*, peut être mis en relation avec l'indistinction initiale où des entités

divines, éventuellement dangereuses, agissaient sur la surface de la terre, il ne représente pas ici ces puissances surnaturelles. Elles ont déjà été tenues à l'écart du sol de la cité par l'inauguration : son territoire a été mis à part, séparé de tout le reste de la terre, par cette opération qui en a fait non seulement un *ager effatus* et *delimitatus*, défini par la parole performative de l'augure et délimité dans son étendue exacte, mais aussi *liberatus*, c'est-à-dire libéré par cette opération augurale de toute présence surnaturelle potentiellement négative. L'aspect religieux de la défense du territoire est donc assuré dès la phase du rite d'inauguration[110]. Il est dès lors peu indiqué d'interpréter la mort de Rémus en termes de sacrifice humain et d'y voir une offrande aux dieux destinée à protéger l'*Vrbs* de toute attaque ultérieure. Même si certains auteurs anciens semblent l'avoir comprise en ces termes[111] et si des savants modernes ont repris l'idée[112], l'interprétation de la mort de Rémus comme une sorte de sacrifice de fondation de la ville ne nous paraît pas justifiée : la quasi-totalité de la tradition lui donnait un sens strictement militaire, et non religieux. Selon les catégories de l'idéologie indo-européenne, elle regarde la deuxième fonction.

Resterait à dégager une composante de troisième fonction dans le récit. Elle peut être reconnue dans les deux épisodes qui suivent : l'ouverture de l'Asylum[113], qui permet d'assurer le peuplement masculin de l'*Vrbs*, et l'enlèvement des femmes, avec les guerres auxquelles il donne lieu, qui assure son indispensable peuplement féminin – et achève l'ensemble du processus de fondation.

On sait que la question de l'Asylum a fourni une arme de prédilection aux adversaires grecs de Rome, qui fustigeaient une cité dont les premiers habitants étaient un ramassis d'individus en rupture de ban[114]. En revanche, les historiens qui voulaient donner une image positive de l'*Vrbs* ont cherché à dissimuler sa nature de lieu ouvert à tous : Denys d'Halicarnasse prétendait qu'il n'avait accueilli que des hommes libres et non des esclaves, permettant ainsi aux Italiens victimes de mauvais régimes politiques d'y trouver refuge, tandis que Florus, à une époque où l'empire s'était élargi aux dimensions de la « terre habitée », l'*oikouménè*, tout entière, insistait sur le fait qu'il avait permis à des Latins, Étrusques, Phrygiens – c'est-à-dire des descendants d'Énée et de ses compagnons –, Arcadiens – se référant par là à la légende d'Évandre – de se rassembler et de former une seule cité[115]. Mais la tradition doit être prise dans

sa dureté intrinsèque, dût-elle déplaire aux Grecs : pour Tite-Live, l'asile de Romulus avait accueilli tous ceux qui le souhaitaient, fussent-ils « un mélange indistinct d'hommes libres et d'esclaves », et cette origine valait bien la prétention des habitants de cités grecques comme Athènes de se poser comme autochtones, alors que cette affirmation ne faisait que travestir « la vielle méthode des fondateurs de villes, qui rassemblaient un grand nombre de gens obscurs et de basse condition et prétendaient qu'une race était sortie pour eux de la terre »[116] ; de son côté, Plutarque affirmait sans vergogne qu'on « on y recevait tout le monde et ne rendait ni l'esclave à son maître, ni le débiteur à ses créanciers, ni le meurtrier aux magistrats »[117]. L'Asylum était donc un lieu de refuge sacré[118], situé sur le Capitole, où tout individu, fût-il criminel, était admis – ce qui renvoie à la nature ambiguë du peuplement initial de Rome, qui est une donnée constante de la tradition depuis l'environnement de pasteurs-brigands auprès desquels le fondateur avait passé sa période de formation. Il n'est pas exclu que l'asile ait correspondu à une institution ayant réellement existé à Rome[119]. Mais sa fonction dans la narration est claire : c'est l'ouverture de l'Asylum qui permet à Rome, jusque là quasiment dépourvue d'habitants, de recevoir son peuplement[120] – qui à ce stade ne comprendra que des hommes. Il faudra ensuite que, par le guet-apens des Consualia, elle complète cette composition uniquement masculine par l'adjonction de l'élément féminin.

Ainsi, les deux temps successifs de la carrière du premier roi de Rome que sont l'ouverture de l'Asylum et l'enlèvement des femmes pourvoient la cité de sa nécessaire masse humaine, dans ses composantes masculine et féminine. À Rome où le dieu qui représente la troisième fonction dans la triade primitive est Quirinus, le dieu de la communauté des citoyens de la ville[121], l'insistance sur cet aspect de la troisième fonction – et non sur d'autres, comme la richesse ou la santé – est naturelle : cela renforce l'idée que nous ayons ici affaire au troisième temps, répondant à ce niveau fonctionnel, du processus de fondation de la cité tel qu'il a pu être pensé selon les canons de l'idéologie indo-européenne, et plus précisément de la manière dont celle-ci avait été mise en œuvre à Rome, symbolisée par les trois dieux Jupiter, Mars, Quirinus. Nous pouvons exprimer cette articulation tripartie, qui paraît avoir existé pour Rome aussi bien que pour Thèbes, par le schéma suivant :

	Fondation de Thèbes	Fondation de Rome
Composante de fonction I	Cadmos Roi de Thèbes, il institue les principaux cultes avec son épouse Harmonie.	Prise d'auspices initiale et rituel de fondation de la ville Cela donne lieu à la désignation de Romulus comme fondateur et roi ; Romulus accomplit seul le rite de fondation.
Composante de fonction II	Les Spartes Guerriers nés des dents du dragon de la source d'Arès, ils s'entretuent.	Combat fratricide de Romulus et Rémus ; Rémus est tué par Romulus quand il franchit la muraille de la ville.
Composante de fonction III	Amphion et Zéthos Héros jumeaux, liés aux artisans et paysans Ils achèvent la fondation en bâtissant la muraille	Peuplement de la cité, jusque-là vide d'habitants : – ouverture de l'Asylum, assurant la présence de l'élément masculin – enlèvement des femmes, assurant la présence de l'élément féminin

1. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 6, 777. Le départ de Romulus et Rémus d'Albe est justifié par le fait que la ville était trop petite pour un triple pouvoir.

2. Tite-Live, 1, 6, 3, Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 1, Zonaras, 7, 3.

3. Denys d'Halicarnasse, 1, 85, 2.

4. Denys d'Halicarnasse, *ibid.*, Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 2. Si Plutarque parle d'esclaves et de hors-la-loi, Denys adjoint à l'élément populaire des « notables de la meilleure extraction », « fine fleur de la nation troyenne », ce qui permet d'ennoblir les origines de Rome par la référence aux familles troyennes issues des compagnons d'Énée (1, 85, 3).

5. Tite-Live, 1, 4, 3, Butas, cité dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 8, Valère Maxime, 2, 2, 9.

6. Une différence peut cependant être relevée : s'il convient, comme nous le pensons, de rapporter à la période intermédiaire entre le départ d'Albe et la dispute qui allait se conclure par le fratricide le fragment de Cassius Hemina (fr. 11 Peter = fr. 14 Chassignet) relatif à l'institution des *Lares Grundiles*, il peut être significatif que les deux frères, en passe de fonder une ville, soient qualifiés de rois par rapport à la foule des bergers, ce qui n'était pas le cas lors de la phase précédente. Sur cette question, voir p. 113.

7. Le parallélisme était déjà bien mis en valeur dans Brelich 1955, p. 49-50, 52-53 (= Brelich 1975, p. 41-42, 45-46). Analyse détaillée dans Capdeville 1995, p. 41-59, 61-95.

8. Scholie de Vérone à l'*Énéide*, 7, 681, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 678.

9. Le récit de Servius est repris chez les Mythographes du Vatican, 2, 184 – tandis qu'en 1, 84, on trouve une version de l'histoire où Caeculus use d'un stratagème pour faire croire qu'il était fils du dieu : devant le scepticisme de la foule, il fait allumer des feux par ses amis, puis les fait éteindre lorsqu'il est parvenu à persuader ses auditeurs. Sur le fait que cette version peut refléter une vision romaine hostile à Préneste, Capdeville 1995, p. 54, n. 1 (cf. déjà Brelich 1955, p. 17-55 = Brelich 1975, p. 9-47).

10. Le titre de roi (*regem*) lui est attribué par Virgile dans l'*Énéide*, 8, 679, quand il évoque sa participation à la guerre contre Énée dans le catalogue des contingents de l'armée de Turnus.

11. L'analogie, notée dans Capdeville 1993, entre les jeux organisés par Caeculus et ceux auxquels Romulus convie les peuples voisins de Rome et qui donnent lieu à l'enlèvement des femmes a ses limites : pour Préneste, ces jeux ont pour fonction d'assurer le peuplement initial de la cité et sont liés à la fondation de la ville elle-même, tandis que, pour Rome, la ville est déjà fondée et comprend déjà la composante masculine de sa population, le but recherché étant seulement de lui adjoindre sa composante féminine.

12. Briquel 1981b, Capdeville 1995, p. 76-78.

13. Denys d'Halicarnasse, 2, 4, 2-6, 1. Une trace de la même tradition faisant intervenir un signe lié au feu à côté de ceux donnés par les oiseaux se retrouve dans *Les Origines du peuple romain*, 23, 3 : « Soudain douze vautours apparurent, puis il y eut dans le ciel un éclair et un coup de tonnerre. » Également Ovide, *Fastes*, 4, 833-835, sur lequel voir note suivante.

14. L'éclair n'a par conséquent ici pas la même fonction qu'il a dans Ovide, *Fastes*, 4, 833-835, où Romulus demande aussi une approbation à Jupiter, que le dieu lui signifie par l'envoi de sa foudre ; mais dans ce cas, la fonction du signe est d'approuver le commencement du travail de construction de la cité après le creusement du sillon primordial.

15. Les données (et la bibliographie) sont commodément exposées par P. Carafa dans Carandini 2006a, p. 387-410.

16. C. Ampolo, dans Ampolo, Manfredini 1988, p. 296, a bien souligné l'intérêt de ce point de vue de la présentation des faits chez Denys. Pour la comparaison entre le récit de Denys et les autres, voir le tableau donné par P. Carafa dans Carandini 2006a, p. 398.

17. Voir Magdelain 1968, p. 38-39. Denys d'Halicarnasse, 2, 6, 1. La procédure est décrite par Tite-Live à propos de l'inauguration de Numa Pompilius (1, 18, 6-10).

18. À l'exception de la courte allusion à un éclair dans *Les Origines du peuple romain*, 23, 3 (voir p. 214, n. 13).

19. Nous rappelons que nous nous situons dans une perspective où le rapport de Romulus avec une divinité du feu serait un fait d'héritage indo-européen et ne serait pas à expliquer dans le cadre d'une comparaison purement italienne et méditerranéenne. Voir plus haut, p. 59-63.

20. Voir plus haut, p. 55-59.

21. Sur le débordement du Tibre comme manifestation du feu dans l'eau, voir p. 73-81.

22. Sur cette distinction, voir en part. Dumézil 1968, p. 274-278, Dumézil 1977, p. 159-166.

23. Denys d'Halicarnasse, 2, 65, 1-4. Ce point est également discuté dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 22, 1.

24. Sur cette question, et la structure trifonctionnelle dans laquelle s'insère l'*aedes rotunda Vestae*, Dumézil 1954, p. 26-43, Dumézil 1966, p. 307-321 (= Dumézil 1974, p. 318-332).

25. La tradition ne s'est pas souciée de la contradiction qu'introduisait le fait que Tarpeia, la traîtresse qui livrait le Capitole aux Sabins, était présentée comme une vestale.

26. Voir plus haut, p. 62-63.

27. Voir l'étude classique de J.-P. Vernant dans Vernant 1963.

28. Dumézil, *l. c.*, Cairo 2010, p. 60-62.

29. Voir à ce sujet Dubourdieu 1989, p. 454-469.

30. Vitruve, 1, 7, 1, Plutarque, *Questions romaines*, 47 = 276a.

31. Voir plus loin, p. 329-335.

32. Voir plus haut, p. 56-57.

33. Pour les données archéologiques, Coarelli 1983a, p. 160-178.

34. Tite-Live, 1, 12, 3-6 (parlant du vœu de Romulus à Jupiter), Denys d'Halicarnasse, 2, 50, 3

(signalant la construction du temple par Romulus), Plutarque, *Vie de Romulus*, 18, 4 (évoquant le temple comme lieu où les Romains s'étaient arrêtés dans leur fuite).

35. Varron, *De la langue latine*, 5, 74, 3, Denys d'Halicarnasse, 2, 50, 3, Augustin, *Cité de Dieu*, 4, 23 ; voir Capdeville 1995, p. 84-85. Sur la question des « dieux de Titus Tatius », Dumézil 1966, p. 174-175, 266-271 = Dumézil 1974, p. 181-182, 277-282.

36. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 16, 236.

37. Denys d'Halicarnasse, 1, 50, 2, Plutarque, *Questions romaines*, 47 = 276a.

38. Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 6 ; cf. Valère Maxime, 5, 3, 1, Dion Cassius fragment 6, 1 (d'après Jean d'Antioche), Aristobule, dans *Parallèles mineurs*, 32 = 313d, Georges Syncelle, 230, Georges le Moine, 1, 15, évoquant le lieu de réunion du Sénat. L'interprétation du *lapis niger* comme lieu lié à la mort de Romulus (ce qui est une des explications proposées dans Festus, 184 L) va dans le même sens étant donné l'identification de l'emplacement avec le Volcanal (Coarelli 1983a, p. 161-178). Sur la mort de Romulus, voir p. 379-384.

39. Denys d'Halicarnasse, 6, 67, 2, 7, 17, 2, 11, 39, 1. Voir Coarelli 1983a, p. 161-164.

40. Dumézil 1966, p. 315-317 = Dumézil 1974, p. 323-326. Critique dans Capdeville 1995, p. 415-421.

41. Les aspects proprement agraires, évoqués par G. Capdeville, nous paraissent en revanche très douteux et l'arbre du dieu crétois Velchanos ne peut leur donner une assise solide.

42. La question de la trifonctionnalité a été envisagée pour Vesta dans Pailler 1997.

43. Voir Dumézil 1966, p. 293-296 = Dumézil 1974, p. 303-307.

44. Coarelli 1983a, p. 161-178.

45. L'étude de S. Mazzarino sur le récit de Promathion en a remarquablement dégagé le lien avec la figure de Servius Tulllius (Mazzarino 1966, p. 197-199).

46. Tite-Live, 1, 7, 3.

47. Par rapport à Vulcain, dont le lieu de culte avait donné lieu à une utilisation politique, on peut rappeler que l'*aedes Vestae*, n'ayant pas été inauguré, ne pouvait abriter de réunion du Sénat (Dumézil 1966, p. 308-309 = Dumézil 1974, p. 319-320).

48. Voir plus haut, p. 70.

49. La création d'un temple de Vulcain plus tard sur le champ de Mars (attesté pour 214 av. J.-C. par Tite-Live, 24, 10, 9) ne remet pas en cause l'importance de l'*area Volcani* par rapport à l'ensemble des autres temples de la cité dans le système religieux de la Rome primitive.

50. Dumézil 1954, p. 26-43.

51. Fastes de Caeré, *CIL* 1, p. 213, calendrier de Philocalus, p. 262, calendrier de Polemus Silvius, p. 263.

52. Varron, se référant à Lucius Tarutius qui avait dressé l'horoscope de Rome, cité dans Solin, 1, 18, Plutarque, *Vie de Romulus*, 12, 4-5 (cf. Cicéron, *De la divination*, 2, 98), Ovide, *Métamorphoses*, 14, 775-776, Mamilius, *Astronomiques*, 4, 773, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 16, 247, Plutarque, *Vie de Romulus*, 12, 6, *Vie de Numa*, 3, 6, Censorinus, *Sur le jour anniversaire*, 21, 6, Dion Cassius, 43, 42, 3, Festus, 273 L, 327 L, Eutrope, 1, 1, 2, Jérôme, *Chronique*, 88 Helm, scholies de Vérone à Virgile, *Géorgiques*, 3, 1, Jean le Lydien, *Des mois*, 1, 14, 4, 50.

53. Denys d'Halicarnasse, 1, 88, 1-3, Ovide, *Fastes*, 4, 720-858, Properce, 4, 73-80.

54. Properce, 4, 4, 74, Ovide, *Fastes*, 4, 806, 820, Denys d'Halicarnasse, 1, 88, 3.

55. Dumézil 1966, p. 376 = Dumézil 1974, p. 388-389.

56. Beard 1987, P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 422-423.

57. Denys d'Halicarnasse, 1, 88, 1, Ovide, *Fastes*, 4, 785-786.

58. « (Romulus), après avoir lui-même sacrifié aux dieux et invité les autres à le faire autant qu'il était possible, commença par prendre les auspices par les oiseaux, puis, après voir ordonné d'allumer des

bûchers devant les baraquements, il fit sauter le peuple par-dessus les flammes, pour le purifier de ses souillures. »

59. Ovide, *Fastes*, 4, respectivement 801-805 et 795-798.

60. Dans le même sens, déjà Cairo 2010, p. 60-62.

61. Sur la multiplicité des valeurs du feu, voir plus haut, p. 70.

62. Voir plus haut, p. 108-111.

63. Sur la valeur de présage favorable du signe pour l'ensemble de la cité, Denys d'Halicarnasse, 1, 59, 3.

64. Nous reprenons le titre d'un article que nous avions publié en 1976, dont la perspective générale nous semble toujours valable, même si certains points, comme la relation des jumeaux de la légende de fondation romaine avec la troisième fonction, nous paraissent aujourd'hui devoir être corrigés (Briquel 1976a).

65. Voir Dumézil 1973, p. 211-212.

66. Virgile, *Énéide*, 8, 635, Properce, 2, 6, 21, Ovide, *Art d'aimer*, 1, 102, *Fastes*, 2, 431, Valère Maxime, 2, 4, 4, Velleius Paterculus, 1, 8, 6, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 16, 75 (se référant à Masurius), Plutarque, *Questions romaines*, 31 = 271b, *Vie de Romulus*, 14, 6, Cyprien, *Les idoles ne sont pas des dieux*, 4, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 651, 8, 636, Jérôme, 88a Helm, Orose, 2, 4, 2 et 5, Macrobe, *Saturnales*, 1, 6, 16, Paul Festus, 31 L, Zonaras, 7, 3. Allusion à des jeunes femmes d'autres origines, sans autre précision, dans Strabon, 5, 3, 2 (229), Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 635.

67. Dans ce sens Tite-Live, 1, 13, 6-8 (parlant des trente curies, mais n'évoquant les Ramnenses, Titienses, Luceres que comme centuries de cavaliers), Plutarque, *Vie de Romulus*, 20, 2. Voir également Dion Cassius, 5, 8 (trois tribus, trente curies), Properce, 4, 1, 31-32 (trois tribus, avec leurs noms), Ovide, *Fastes*, 3, 131-132 (trois centuries de cavaliers, avec leurs noms), Ampelius, 49, 1 (trois tribus, avec leurs noms), Servius, commentaire à l'*Énéide*, 5, 560 (trois tribus, avec leurs noms), Asconius, commentaire à Cicéron, *Verrines*, 2, 1, 14 (trois tribus, avec leurs noms), scholies à Perse, 1, 20 (trois tribus, avec leurs noms) ; cf. Isidore, *Étymologies*, 9, 4, 7, évoquant les trois tribus instituées par Romulus, mais les identifiant aux sénateurs, soldats et plébéiens.

68. Denys d'Halicarnasse, 2, 7, 2-4 ; cf. 2, 47, 4, avec référence à Varron ; pour les noms des curies, 2, 47, 3-4.

69. Sur cette question, voir p. 49, n. 24. Pour la comparaison entre les frères Vibenna et les *condottieri* de la Renaissance italienne, Heurgon 1961, p. 63-66.

70. Principalement Properce, 4, 1, 9-32. Florus rapporte la formation de Rome à un mélange d'Étrusques, Latins, Sabins (2, 6, 18). Il est fait mention de Lucumon chez Junius Gracchanus, auteur de la deuxième moitié du IIe siècle av. J.-C. cité dans Varron, *De la langue latine,* 5, 45, Cicéron, *De la république*, 2, 4, Denys d'Halicarnasse, 2, 37, 2 et 5, 42, 2, Festus, 107 L. Varron faisait état d'une doctrine selon laquelle les lucumons auraient été les Étrusques qui étaient venus au secours de Romulus (Servius, commentaire à l'*Énéide*, 5, 560 ; dans le même sens, *Livre des prénoms*, 5). On situait parfois à l'époque de Romulus l'Étrusque Caeles Vibenna, qui serait venu à Rome appuyer le fondateur dans sa lutte contre les Sabins (Varron, *De la langue latine*, 5, 46 ; cf. Denys d'Halicarnasse, 2, 36, 2).

71. Dumézil 1941, p. 129-154 ; Dumézil 1944, p. 86-127 ; Dumézil 1948, p. 115-170 ; Dumézil 1968, p. 304-336.

72. Tite-Live, 1, 13, 8 ; cf. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 5, 560, se référant à Tite-Live.

73. Varron, *De la langue latine*, 5, 9.

74. Pour Lucerus, roi d'Ardée venu aider Romulus contre Romulus, Paul Festus, 10 L. Mise en relation avec le *lucus* de l'asile dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 20, 2. Les deux explications figurent dans

Asconius, commentaire à Cicéron, *Verrines*, 2, 1, 14, scholie à Perse, 1, 20.

75. Properce, 4, 4, 15-94 ; la version aberrante du poète Simylos, par ailleurs inconnu (cité par Plutarque, *Vie de Romulus*, 17, 6-7 ; cf. scholie à Lucain, 1, 96), qui met les faits en relation avec la prise de Rome par les Gaulois, va dans le même sens : Tarpeia se serait prise d'amour pour le roi de Celtes. Pour Suétone, *Des rois*, fragment 178, et le chronographe de 358, elle fut tuée par Titus Tatius parce qu'elle avait refusé de lui dévoiler les secrets de Romulus.

76. L. Calpurnius Piso Frugi, cité dans Denys d'Halicarnasse (2, 38, 3, 39, 1, 40, 1-3 = fr. 5 Peter = fr. 7 Chassignet), Tite-Live, 11, 9, comme variante de son récit.

77. Tite-Live, 1, 11, 6, Denys d'Halicarnasse, 2, 38, 4-5 (avec référence à Fabius Pictor [= fr. 8 Peter = fr. 10 Chassignet] et Cincius Alimentus [= fr. 5 Peter = fr. 7 Chassignet] en 39, 1, 40, 2), Ovide, *Fastes*, 1, 261-262, Valère Maxime, 9, 6, 1, Silius Italicus, 13, 839-850, Plutarque, *Vie de Romulus*, 17, 2-3, Florus, 1, 1, 11-12, Appien, 1, 3, Aristide de Milet, dans *Parallèles mineurs*, 15 = 309c, Festus, 496 L, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 348, *Des hommes illustres*, 2, 4-6, *Souda*, *s. u. sphragis*, Zonaras, 7, 3. Varron, *De la langue latine*, 5, 41, Jérôme, 90a Helm, Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, ne donnent pas de raison pour sa trahison.

78. Un Antigonos mal identifié, cité par Plutarque (l'identification de cet Antigonos avec Antigone de Caryste qui fut actif vers le milieu du IV^e^ siècle av. J.-C. à la cour de Pergame, admise par C. Ampolo, dans Ampolo, Manfredini 1988, p. 317, est généralement rejetée ; voir Dorandi 1999, p. XXVI-XXIX, XXVIII pour ce passage) en faisait la fille de Titus Tatius : son père l'aurait tuée, après qu'elle lui avait livré la citadelle, parce qu'elle avait accepté de partager le lit de Romulus (*Vie de Romulus*, 17, 5).

79. Tite-Live, 1, 11, 37 (et allusion en 10, 37, 15, dans un passage où apparaît une référence à Fabius Pictor [= fr. 19 Peter = fr. 25 Chassignet] pour le vœu fait au même dieu par le consul Marcus Atilius Regulus lors d'une bataille contre les Samnites en 294 av. J.-C.), Denys d'Halicarnasse, 2, 50, 3 (mais pas d'allusion durant le récit de la bataille lui-même en 2, 43, 1-4), Florus, 1, 1, 13, Plutarque, *Vie de Romulus*, 18, 8-9, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 635, 640, Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 13, *Des hommes illustres*, 2, 7-8. Référence à l'institution du culte de Jupiter Stator par Romulus sans indication des circonstances dans Ovide, *Fastes*, 6, 793-794, Tacite, *Annales*, 15, 41.

80. Le schéma repose bien évidemment sur l'utilisation d'éléments qui, en eux-mêmes, sont d'origine diverse. Sur la légende de Tarpeia et les nombreuses questions qu'elle pose, P. Carafa, dans Carandini 2010, p. 212-226, avec bibliographie (et maintenant aussi Meurant 2016). Le motif de la jeune fille qui trahit sa patrie et introduit l'ennemi dans ses murs, puis est punie par celui qui a bénéficié de la trahison, relève d'un type d'histoire courant (Krappe 1929, C. Ampolo, dans Ampolo, Manfredini 1988, p. 316, Calderini 1995-1997) : on peut citer la fille de Nisos, Scylla, qui coupe la mèche de son père dont dépend sa vie, livrant ainsi Mégare à Minos dont elle s'est éprise (Eschyle, *Choéphores*, 612-621, Apollodore, 3, 15, 8), Comaithio, qui arrache de la même manière le cheveu d'or de son père, le roi Ptérélas de Taphos, pensant ainsi séduire Amphitryon qui assiégeait la ville, mais est exécutée dès sa chute (Apollodore, 2, 4, 7), Peisidikè, fille du roi de Méthymna qui livre la cité à Achille, lequel la fait mettre à mort (Parthénios, *Passions de l'amour*, 21). Il a dû être appliqué à une figure féminine locale, à qui un culte était rendu sur le Capitole et dont la mauvaise réputation était liée à la fonction de lieu d'exécution de la roche Tarpéienne (voire au souvenir des Tarquins, si on admet l'hypothèse d'un lien du nom de Tarpeia avec celui de la dynastie). Quant à l'intervention de Jupiter Stator, elle fournit une étiologie du culte de ce dieu, en accord avec sa position à l'extrémité du Forum (quelle que soit par ailleurs la localisation qu'on lui attribue ; voir Coarelli 1983a, p. 26-33, Coarelli 1984, p. 90, Ziolkowski 1989, Carandini 2004, p. 42-50, 2006b, p. 180-184).

81. Sergent 1989, p. 17-18, dont nous reprenons le tableau avec quelques modifications. Dans cet article, l'auteur souligne qu'il introduit, par rapport à l'analyse de G. Dumézil, un éclairage

supplémentaire en tenant compte de phénomènes d'inversions et d'oppositions, témoignant du traitement différent du même matériel dans des cultures distinctes, en se référant sur ce point à Claude Lévi-Strauss (p. 14).

82. Sur ce point, B. Sergent avait écrit « les Sabins viennent tous s'établir à Rome » ; c'est vrai pour la majeure partie de la tradition (Cicéron, *De la république*, 1, 13, Tite-Live, 1, 13, 4-5, Plutarque, *Vie de Romulus*, 19, 9, Florus, 1, 1, 14, Appien, 1, 5 – ajoutant que le droit de s'établir à Rome était accordé aussi aux Sabins qui n'avaient pas combattu avec Titus Tatius s'ils le souhaitaient –, Festus, 304 L, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 709, 710, *Des hommes illustres*, 2, 10, Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, Zonaras, 7, 4), mais Denys d'Halicarnasse a conservé le souvenir d'une forme de la légende où seule une partie des Sabins, avec, outre Titus Tatius, trois personnages nommément désignés (Volusus Valerius, Tallus Tyrannius, Mettius Curtius) s'était fixée dans l'*Vrbs* (2, 46, 3). Nous préférons citer ici la forme de la tradition qui est la plus proche du récit scandinave.

83. Dans ce sens, Cicéron, *De la république*, 2, 14, Denys d'Halicarnasse, 2, 47, 3 (précisant que ces trente femmes étaient seulement celles qui avaient été envoyées en ambassade) ; sans cette précision, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 638, *Des hommes illustres*, 2, 12, Paul Festus, 42 L, Asconius, commentaire à Cicéron, *Verrines*, 2, 1, 14 ; variante dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 14, 7, selon laquelle les femmes enlevées n'avaient été que trente. Mais critique de cette interprétation du nom des trente curies par Varron (cité dans Denys d'Halicarnasse, 2, 47, 4), pour qui les victimes du rapt étaient au nombre de 527 ; cf. Plutarque, *Vie de Romulus*, 20, 3.

84. Bien entendu les trois tribus ne peuvent être interprétées comme répondant chacune à une des composantes fonctionnelles, à l'image des *varna* indiens. Sur l'abandon par G. Dumézil de cette idée qu'il avait primitivement adoptée, voir p. 22, n. 55. Dans Isidore, *Étymologies*, 9, 4, 7, la division en tribus est mise en rapport avec l'existence des sénateurs, des soldats et des plébéiens.

85. Tite-Live, 1, 6, 3, Denys d'Halicarnasse, 1, 85, 1-5, Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 1-3, Zonaras, 7, 3 ; également Butas, cité dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 21, 8, Valère Maxime, 2, 2, 9, faisant intervenir l'institution des Lupercales, Cassius Hemina (fr. 11 Peter = fr. 14 Chassignet), faisant intervenir celle des *Lares Grundiles*.

86. Vian 1963.

87. Tite-Live, 1, 6, 3, Denys d'Halicarnasse, 1, 85, 6, Valère Maxime, 2, 2, 9, Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 1, Zonaras, 7, 3, parlant du lieu où ils avaient été sauvés, recueillis et élevés. Sur la thématique de l'animal-guide, Vian 1963, p. 77-79.

88. Cas du taureau qui guide la migration des jeunes Sabins, voués au dieu Mars, dans la légende d'origine des Samnites ; il est sacrifié là où il s'est arrêté, à l'emplacement de la métropole du peuple, Bovianum, dont le nom était référé à l'animal ; voir Strabon, 5, 4, 12 (250), scholie à Isidore de Séville, *Étymologies*, 14, 4, 18.

89. Pour d'autres considérations sur la mise à mort du dragon, représentant un monde initial et chaotique, éliminé par le héros civilisateur, Fonterose 1959, Watkins 1995.

90. Pausanias, 9, 16, 3-4. Voir Vian 1963, p. 143-147. L'analyse, critiquée par Pierre Lévêque dans son compte rendu de Vian 1963 (*L'Antiquité Classique*, 34, 1965, p. 648-650), a été admise dans Sergent 1979, p. 1164 (cf. Sergent 1998, p. 276), Pirenne-Delforge 1994, p. 275.

91. Vian 1963, p. 151 (et Pirenne-Delforge 1994, p. 276).

92. Vian 1952.

93. Les Spartes représenteraient donc un élément militaire associé au souverain-fondateur. F. Vian retrouve ce trait chez nombre de leurs descendants, qui furent des chefs militaires ou parfois – avec Ménécée ou Mélampos – des victimes expiatoires au service de la communauté, prolongeant le sort échu aux Spartes au cours de la fondation de la ville.

94. Vian 1963, en particulier p. 243.

95. Servius, commentaire à Virgile, *Bucoliques*, 9, 13 *Énéide*, 2, 691, 12, 183 ; la discussion sur la préférence à donner à l'antériorité de l'observation par Rémus ou au nombre des oiseaux vus par Romulus (Tite-Live, 1, 7, 2, scholie de Bobbio à Cicéron, *Contre Vatinius*, 23) n'a pas de fondement dans les règles du droit augural. Le signe des douze vautours vus par Romulus (Ennius, *Annales*, fragment 47, 88-89, Varron, cité dans Censorinus, *Sur le jour anniversaire*, 17, 15, Tite-Live, 1, 7, 1, Denys d'Halicarnasse, 1, 86, 4, Ovide, *Fastes*, 4, 817, Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 5, Florus, 1, 1, 6, Suétone, *Vie d'Auguste*, 95, Aelien, *Nature des animaux*, 10, 22, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 273, 6, 779, *Les Origines du peuple romain*, 23, 3, Jean le Lydien, *Des magistrats*, 1, 8), alors que son frère n'en avait vu que six (Tite-Live, *l. c.*, Denys d'Halicarnasse, 1, 86, 3, Ovide, Plutarque, Florus, Servius, *l. c.*, *Les Origines du peuple romain*, 23, 2, scholie de Bobbio, *l. c.* ; mais un seul oiseau dans Ennius, 86-87), est un des éléments les mieux attestés du récit.

96. Tite-Live, 1, 6, 4.

97. Denys d'Halicarnasse, 1, 88, 1 (pour les premiers auspices, 1, 86, 1-4). Sur la présentation des différentes sources, voir le tableau de P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 420-421 (p. 425-427 pour la seconde observation augurale).

98. Denys d'Halicarnasse, 1, 87, 1-2 (faisant état de la mort aussi de Faustulus) ; version faisant intervenir Celer lors du franchissement du mur en 1, 87, 4.

99. Pour le détail du rituel, Briquel 1987. Sur les questions que pose le récit sur la fondation de Rome, P. Carafa, dans Carandini 2006a, p. 387-440.

100. Denys d'Halicarnasse, 1, 88, 1, pour les deux premiers éléments du rituel (il est aussi fait été de feux de purification, qui paraissent renvoyer au rituel des Parilies), 1, 88, 2, pour les autres.

101. Ovide, *Fastes*, 4, 818, 825-826, Tacite, *Annales*, 12, 24, Plutarque, *Vie de Romulus*, 11, 3, Jean le Lydien, *Des mois*, 4, 50, Zonaras, 7, 3 ; sur le *mundus*, dont le creusement est situé par Ovide, *Fastes*, 821-824, sur le Palatin, et Plutarque, *Vie de Romulus*, 11, 2, sur le Forum, conformément à un dédoublement fréquent des données entre la zone du Palatin et la ville centrée sur le Forum, voir les données archéologiques dans Coarelli 1983a, p. 199-226.

102. Denys d'Halicarnasse, 2, 5, 1-2. Sur ce point, voir plus haut, p. 214-216.

103. Voir plus haut, p. 172-175.

104. Tite-Live, 1, 7, 2, Denys d'Halicarnasse, 1, 87, 1-2, *Les Origines du peuple romain*, 23, 5 ; sans doute aussi Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 273, faisant allusion à une guerre.

105. Tite-Live, 1, 7, 2.

106. Denys d'Halicarnasse, 1, 87, 4 (version où Romulus est tué par Celer).

107. Ovide, *Fastes*, 4, 841-843 (version où Romulus est tué par Celer).

108. Tite-Live, 1, 7, 2. Le sens d'attaque militaire du geste de Rémus par rapport à la muraille de Rome apparaît également dans Diodore de Sicile, 8, 6, 1-3 (version avec Celer), Plutarque, *Vie de Romulus*, 10, 1-2 (avec les deux versions, Rémus étant tué soit par son frère, soit par Celer), Servius, commentaire à l'*Énéide*, 6, 779, *Des hommes illustres*, 1, 4, Zonaras, 7, 3, Tzetzès, *Histoires*, 9, 901-904 (avec Celer). Pas de précisons particulières dans Strabon, 5, 3, 2 (229), Servius, commentaire à l'*Énéide*, 6, 779.

109. Plutarque, *Questions romaines*, 27 = 271a. Le terme grec est « hiéron », ce qui répond au fait que le mur fait l'objet d'une *sanctitas*, selon les règles d'origine étrusque rappelées dans Festus, 358 L. Sur la distinction entre *sacer* et *sanctus*, Benveniste 1969, 2, p. 187-192. Explication de l'épisode comme une illustration de la *sanctitas* du mur de Rome dans Fraschetti 2002, p. 33.

110. Voir, outre Magdelain 1977, Briquel 2004-2008, 2005-2008.

111. Florus, 1, 1, 8 (« il fut la première victime et consacra par son sang le rempart de la ville

nouvelle ») ; Properce, 3, 9, 50 (« les murailles affermies par le meurtre de Rémus » ; cf. 4, 51, avec allusion à la purification du terrain par Rémus).

112. Dans ce sens, en particulier Wiseman 1999, p. 110-118 (et déjà, avec proposition de reconstitution d'un mythe indo-européen, Puhvel 1975-1976). Mais voir Fraschetti 2002, p. 33, Carandini 2006b, Camous 2010, p. 155-173, Cairo 2010, p. 62. La présence éventuelle de traces de sacrifices humains en liaison avec le mur « romuléen » du Palatin, interprétables comme des sacrifices de fondation, n'impose pas que, dans la tradition, la mort de Rémus doive être interprétée comme un sacrifice humain. On verra dans ce sens l'analyse de A. Carandini lui-même dans Carandini 2000, p. 134-141.

113. Plutarque est isolé lorsqu'il présente l'ouverture de l'Asylum comme une œuvre commune des deux frères, avant leur dispute (*Vie de Romulus*, 9, 3).

114. Voir Briquel 1997a, p. 127-141. Sur la représentation de Rome comme composée d'un mélange de personnes d'origine variée voire douteuse, Moatti 1997, Dench 2005. On avait voulu voir dans cette tradition étonnante un des signes de ce que la légende des origines de l'*Vrbs* avait été au départ imaginée par des ennemis des Romains (Strasburger 1968).

115. Denys d'Halicarnasse, 2, 15, 3-4, Florus, 1, 1 ; sur cette question, Briquel 1994.

116. Tite-Live, 1, 8, 5-6 ; voir Briquel 1992-1994.

117. Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 3.

118. Denys d'Halicarnasse, 2, 15, 4, déclare que le dieu auquel l'asile était consacré est inconnu ; Ovide, *Fastes*, 3, 430-434, l'attribue à Veiovis ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 3, évoque un dieu Asile ; L. Calpurnius Piso Frugi, cité par Servius, commentaire à l'*Énéide*, 2, 761 (= fr. 4 Peter = fr. 6 Chassignet), faisait allusion à un Lucoris, dieu du *lucus*, le bois sacré.

119. Sur les données topographiques, D. Filippi, dans Carandini 2010, p. 336-337 ; sur les aspects juridiques, Freyburger 1992, 2003, Fanizza 2012. A. Mastrocinque estime que la tradition sur l'asile romuléen représente une projection à l'époque du fondateur de celui qui fut institué par Servius Tullius auprès du temple de Diane sur l'Aventin (Mastrocinque 1993, p. 109-112).

120. Tite-Live, 1, 8, 5 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 3.

121. Nous retrouverons la question de Quirinus plus loin, p. 411-416.

Chapitre VI

Les deux étapes du peuplement de Rome[1]

Place des éléments de comparaison dans le récit
sur la fondation de Rome

La fondation de Rome semble donc avoir été pensée selon les cadres à travers lesquels les Indo-Européens structuraient leur vision du monde : on peut y reconnaître l'application d'un schéma trifonctionnel, selon lequel, pour répondre à l'idée qu'on se faisait d'une cité harmonieuse et parfaitement constituée, il fallait qu'elle fût fondée sur les trois niveaux de l'idéologie tripartie. Les origines de Rome, comme celles de Thèbes, paraissent avoir été imaginées selon ce modèle. Mais cela laisse ouverte une question : même si on reconnaît, dans l'articulation globale de la narration – voire dans certaines de ses parts constitutives, comme la guerre romano-sabine telle que G. Dumézil avait proposé de la comprendre – l'héritage des représentations indo-européennes, comment l'ensemble du récit s'est-il formé ? Nous pouvons rappeler une remarque de bon sens faite par Jean Kellens : « La mythologie comparée des peuples de langue indo-européenne se trouve confrontée à cette difficulté logique : les mythes de fondation urbaine communs à beaucoup de peuples ne peuvent évidemment pas avoir été élaborés à une époque antérieure à leur urbanisation », donc à ce qui aurait été une période indo-européenne antérieure. De ce fait, sous la forme où nous les recueillons, « la question qui se pose dès lors est de savoir si ces mythes ont néanmoins un ancrage dans la mythologie reconstruite des Indo-Européens »[2].

Nous avons jusqu'à présent repéré des éléments dont l'ascendance indo-européenne paraît indubitable, en particulier l'application au cas de la formation de Rome en tant que société humaine complète du mythe qui, chez les Scandinaves, avait servi à rendre compte d'une société divine complète, où

les divinités de troisième fonction avaient leur place aux côtés de celles des deux fonctions supérieures. Mais la guerre romano-sabine, qu'on peut considérer comme un mythème hérité correspondant à ce qui nous a été transmis dans le monde germanique sur ce sujet, est associée dans la geste de Romulus à d'autres éléments dont l'ascendance indo-européenne n'est pas aussi nette – et qui n'ont pas de correspondant dans le mythe scandinave sur la mise en place d'un panthéon complet, regroupant les Ases et les Vanes. Pour l'épisode initial du choix exprimé par la divinité, par les auspices, au sein du couple des jumeaux, ainsi que pour l'élimination de Rémus par Romulus qui en est la conséquence, nous avons évoqué une donnée comparative, mais non indo-européenne, puisque cette séquence semble homologue de celle qu'on rencontre dans l'histoire d'Ésaü et Jacob ; mais le fils cadet d'Isaac, même s'il est posé comme étant à l'origine du peuple d'Israël et de ses douze tribus, n'est bien évidemment pas crédité de la formation d'une société trifonctionnelle. La question de l'Asylum ne paraît pas non plus avoir de répondant immédiat dans ce qu'on peut attribuer à une mythologie indo-européenne : il pourrait dès lors s'agir d'un élément purement romain et, selon l'hypothèse d'A. Mastrocinque, une projection à l'époque du fondateur de l'asile que le sixième roi de Rome aurait ouvert sur l'Aventin[3]. Autrement dit, y compris si on estime que certains points du récit entrent dans le champ d'action du comparatisme indo-européen (voire d'un comparatisme élargi, faisant intervenir des données existant ailleurs, comme dans le domaine biblique ou parabiblique), on pourrait estimer que les Romains, voulant rendre compte de la naissance de leur cité, se sont construit un récit en combinant des éléments d'origines diverses, sans qu'un modèle global ait joué. Mais bien sûr une autre hypothèse est possible : qu'indépendamment des éléments comparatifs que nous avons jusqu'ici pris en compte, on puisse faire intervenir un modèle plus général qui les englobe et les dépasse – et cela quand bien même il ne pouvait pas avoir eu pour fonction, au niveau indo-européen, d'expliquer la naissance d'une ville, type de structure sociale qui n'existait pas alors. C'est vers cette seconde hypothèse que nous nous orienterions – en faisant appel justement au modèle du premier roi iranien Yima auquel J. Kellens se référait[4].

Éléments qui restent à prendre en compte

Il convient également de tenir compte de ce que l'étude que nous avons menée jusqu'à présent a laissé plusieurs points dans l'ombre. Ainsi, s'agissant de l'Asylum, nous avons relevé que la foule des réfugiés qui s'y précipitaient, individus en rupture de ban et caractérisés par une extranéité par rapport à la société et aux principes, y compris moraux qui la régissent, n'était pas vraiment différente de la bande de *pastores* au sein de laquelle Romulus et Rémus avaient grandi, ni de ceux qui avaient quitté Albe à leur suite pour s'établir dans une cité nouvelle. Or cela constitue une redondance qui ne semble pas vraiment justifiée. Après tout, s'il s'agissait de peupler la ville, le *conditor* aurait pu faire appel à des éléments plus recommandables, des individus insoupçonnables et qui seraient venus se fixer dans l'*Vrbs* poussés par de nobles motifs, ainsi que Denys d'Halicarnasse l'avait prétendu dans sa complaisante reconstruction de la tradition[5]. Attribuer à la population initiale de la ville une origine aussi scabreuse – sur laquelle les ennemis de Rome se sont empressés de se jeter – était étonnant, alors qu'elle n'était en rien nécessaire. Elle l'était d'autant moins qu'on aurait pu considérer que l'élimination de Rémus, conformément au sens, que nous avons cru pouvoir lui donner, de rejet hors du périmètre de la cité tout ce qui était facteur de désordre, de mise en cause de l'ordre établi, coupait définitivement Rome de ce genre d'humanité primitive. Il semble dès lors illogique que le fondateur réintroduise immédiatement après des individus du genre des réfugiés de l'Asylum et les établisse à l'intérieur de la limite pomériale que la mort de Rémus était venue poser comme une limite infranchissable entre sauvagerie et civilisation. Il faudra d'ailleurs, précise Tite-Live, que pour « fondre en un peuple homogène ces hommes grossiers », Romulus s'empresse de les soumettre à un corps de lois[6].

La guerre romano-sabine suscite elle aussi des questions. Elles ne sont assurément pas de nature à faire révoquer en doute le bien-fondé de l'analyse dumézilienne. Mais on doit constater l'existence de divergences importantes par rapport à la guerre entre Ases et Vanes. Dans le monde germanique, ce sont les représentants de la troisième fonction qui prennent l'initiative des hostilités : les Vanes envoient Gullweig chez les Ases. Cela semble naturel : comme ce sont eux les exclus de la société divine telle qu'elle était alors

structurée, il est normal qu'ils engagent le processus qui conduira à leur intégration. La même situation se retrouve dans le mythe indien de l'admission des dieux jumeaux Aśvin, dieux canoniques de la troisième fonction, au privilège de boire le nectar divin qu'est le soma, que G. Dumézil a rapproché de cet ensemble de récits : là encore, l'initiative naît du côté du troisième niveau et se heurte à l'opposition initiale du dieu Indra, estimant que des subalternes comme eux ne méritent pas de partager un tel honneur avec les représentants des fonctions supérieures[7]. À Rome en revanche, ce sont Romulus et ses Romains qui sont en position de demandeurs : ils manquent de femmes et c'est pourquoi ils sont obligés de s'emparer, par le guet-apens des Consualia, de celles de leurs voisins, riches et pourvus de femmes. La composante de troisième fonction est cette fois en position d'agressée, celle des première et deuxième fonctions en position d'agresseur.

Cette divergence ne se ramène pas un à phénomène d'inversion, comme ceux que B. Sergent a notés lorsqu'il a approfondi l'analyse du récit romain faite par G. Dumézil[8]. Elle se lie à une contextualisation du conflit qui n'a aucun rapport avec ce qu'offre le mythe nordique. Dans le récit romain, ce dont Romulus et ses compagnons ont besoin, ce sont des femmes : en Scandinavie, le groupe des Ases aussi bien que celui des Vanes est composé de déesses aussi bien que de dieux, rien ne venant évoquer la moindre question relative au mariage. Il ne suffit pas d'affirmer – ce qui est vrai – que le récit romain fournit des étiologies pour nombre de rites du mariage romain, comme le cri « Thalassio » poussé lors des noces[9], l'usage de torches en aubépine lors de ces cérémonies[10], le fait que le mari soulève son épouse pour lui faire passer le seuil de son maison ou le recours à une lance pour diviser et coiffer les cheveux de la jeune mariée[11], ou encore serve à rejeter dans un lointain temps des origines, donc hors de la réalité présente, le mariage par rapt, que les peuples indo-européens semblent avoir connu et pratiqué[12]. Cela n'explique pas que cette étiologie, finalement, du mariage soit placée à ce moment précis du récit des origines : rien ne s'opposait dans l'absolu à ce que Romulus, lançant son appel à des émigrants susceptibles de venir s'établir dans l'*Vrbs*, fît venir des familles déjà constituées. Nous avons évoqué une articulation entre l'ouverture de l'Asylum, assurant Rome de sa composante masculine, et l'enlèvement des femmes, l'assurant de sa composante féminine : cette distinction est pertinente, mais, nous le verrons, l'introduction de

l'élément féminin est moins conçue comme le moyen de compléter le peuplement de la ville, sur un plan démographique, que comme celui de lui permettre de dépasser le stade d'une génération, en ne bornant pas son avenir à la mort de ses premiers habitants.

Une autre difficulté concernant cette guerre romano-sabine regarde un point que nous avons déjà signalé en passant[13] : que cette définition de la guerre qui était déjà traditionnelle dans l'Antiquité ne correspond pas à la présentation que nous en livrent les sources les plus autorisées, puisque les Sabines ne furent pas les seules à être enlevées par les Romains. Des habitantes de trois cités latines voisines de Rome, Crustumerium, Antemnae, Caenina partagèrent leur sort et leurs compatriotes prirent les armes pour venger cet affront, engageant les hostilités contre Rome avant Titus Tatius et ses Sabins. Une telle dualité d'adversaires n'a pas d'équivalent dans le mythe scandinave.

On peut sans doute être tenté d'en rendre compte par l'histoire de la tradition : la version classique aurait juxtaposé deux récits parallèles, l'un, plus ancien, où Rome n'aurait affronté que des petites cités voisines, l'autre, où la guerre l'aurait opposée au peuple sabin tout entier, introduisant une perspective géographique plus étendue et donc correspondant à une élaboration plus récente. Cette manière de voir les choses a été illustrée par J. Poucet, qui, dans son étude sur les aspects sabins de la légende des origines de Rome, estimait que l'introduction de ce peuple dans la tradition reflétait l'élargissement de l'horizon de Rome au monde sabin dont témoignait déjà, pour la fin du VI^e^ siècle av. J.-C., l'établissement à Rome d'Appius Claudius, que la tradition fixe en 504 av. J.-C. La place faite aux Sabins dans la question de l'enlèvement des femmes serait donc ancienne, mais postérieure à un stade où les seuls groupes humains concernés auraient été des petites villes latines proches de Rome[14]. Nous reviendrons sur cette explication, mais pouvons d'ores et déjà noter qu'elle ne répond qu'en partie aux données de la tradition. Si la lutte entre Romains et Sabins se termine sur un statu quo, aboutissant à la fusion des deux peuples et à l'association du roi sabin au roi romain dans une monarchie collégiale, ce n'est pas le cas des guerres précédentes, où les Latins sont vaincus et dont l'épisode le plus célèbre est la mort d'Acron roi de Caenina, tué par Romulus. Le sort d'Acron n'a donc rien de commun avec celui de Titus Tatius : or, donnant lieu au dépôt des premières dépouilles opimes de l'histoire de Rome et, au moins chez les auteurs qui font remonter à

Romulus l'origine de cette cérémonie, à la célébration du premier triomphe, l'épisode ne peut avoir été imaginé à époque récente. Une certaine distorsion entre la guerre romano-sabine et les hostilités contre les cités latines qui précèdent doit donc être posée à un niveau ancien de la tradition[15]. Il faut en tenir compte si on veut analyser cette partie de la légende du premier roi de Rome.

La tradition iranienne sur Yima

Ces points vont nous amener à reprendre en considération la tradition sur le premier roi iranien Yima, que nous avons déjà évoquée pour la naissance de Romulus telle qu'elle figure dans la version de Promathion, mais en faisant intervenir cette fois d'autres éléments du récit[16].

La tradition relative au premier roi iranien offre ce qui avait été défini par J. Kellens comme une « anthropogonie avestique »[17]. C'est en effet en liaison avec Yima que se met en place, après les figures monstrueuses qui se sont succédé au cours des générations précédentes[18], l'humanité que nous la connaissons : né du premier sacrificateur Vivanhant, le premier à avoir pressuré le *haoma*, le liquide sacré offert aux dieux, il serait, si on suit l'hypothèse de ce savant, apparu directement sur l'aire sacrificielle, sans médiation d'une mère[19], comme récompense de la part des dieux. Mais on peut dire que c'est l'homme qui apparaît alors par l'acte sacrificiel, posé comme distinct des dieux. Nous pouvons citer la formule par laquelle A. Tzatourian définit ce rôle anthropogonique que prend l'acte de Vivanhant avec la naissance consécutive de Yima : « sacrifier, c'est prendre conscience du divin, c'est-à-dire, pour les hommes, d'une part se séparer de lui et devenir mortel, et d'autre part, reconnaître les divinités auxquelles on doit apporter ce sacrifice. (…) En somme, par le sacrifice de Vivanhant, c'est au premier homme civilisé auquel on donne naissance »[20]. Donc, par l'acte sacrificiel, hommes et dieux sont posés dans leurs spécificités respectives et, en ce qui concerne les hommes, dans leur mortalité.

Dans la légende de Yima[21], on assiste néanmoins à un répit. Le *Videvdad* explique que Yima obtint d'Ahura Mazda que, sous son règne, la mortalité fût suspendue. Acceptant la mission qui lui avait été confiée par le dieu après son refus d'apprendre et de transmettre la religion, la *daena*[22], de « multiplier et faire croître les êtres, servir de protecteur, de gardien et des responsable pour

les êtres vivants » (4), il put dire : « Il n'y aura ni vent froid, ni vent chaud, ni souffrance, ni destruction, tant que j'exercerai mon pouvoir ». Et le *Yašt* 9 fait une description idyllique de cette humanité du premier millénaire sous le règne de Yima : « Il rendit les troupeaux et les hommes indestructibles, les eaux et les plantes inaccessibles à la sécheresse, la nourriture que l'on mange inépuisable : il n'y avait ni froid, ni chaleur, il n'y avait ni vieillesse ni mort, ni maladie créée par les démons ; le père et le fils allaient, ayant l'un l'autre quinze ans d'aspect » (4-5). On assiste donc, selon la remarque de J. Kellens, à la mise en place d'une sorte d'immortalité humaine, mais celle-ci n'est pas sans inconvénients : « la multiplication des vivants, dont la tâche a été confiée par Ahura Mazda au fils de Vivanhant, ne cesse d'encombrer la terre ». Il est par conséquent indispensable de procéder à l'agrandissement périodique de la terre, ce que Yima fait trois fois, au bout de trois cents, puis six cents, puis neuf cents ans, en utilisant deux outils magiques – que J. Kellens identifie avec une baguette et un cor[23] –, pour permettre au trop plein de population de trouver l'espace nécessaire (*Videvdad*, 8-19). Dans cette opération d'agrandissement de la terre, comprise comme une extension vers le sud, côté de la lumière solaire, les hommes sont donc menés par Yima. Mais, l'humanité en est alors restée à un stade de développement très sommaire : rien n'est dit d'une organisation sociale, ni d'un habitat fixe et, si on s'en tient à ce qui est évoqué, l'économie fait intervenir uniquement l'élevage extensif, pas encore des étables, ni à plus forte raison l'agriculture ou l'artisanat.

Or cette période où les hommes semblent jouir d'une immortalité, ou plus exactement d'une suspension de la mortalité et de la disparition de toutes les calamités et maladies ainsi que des difficultés climatiques, se trouve brusquement interrompue par ce qui, sans être expressément présenté comme tel, doit être l'œuvre des puissances démoniaques : « les hivers (qui) vont venir sur la mauvaise existence osseuse, et avec eux le froid sévère et destructeur », où « la neige tombera des hautes montagnes aux fonds de vallées les plus profonds », la fonte des neiges survenant ensuite s'accompagnant d'inondations qui feront disparaître toute pâture (*Videvdad*, 20-24). C'est pour pallier cette catastrophe, susceptible d'anéantir toute vie, que le dieu enjoint à Yima de façonner l'abri, défini comme une caverne, qu'est le *vara* (25-41). Dans cet enclos creusé dans la terre, selon le principe qu'on retrouve dans l'arche des déluges mésopotamien et biblique, mais avec des modalités assez

différentes, Yima est chargé d'« apporter les semences de chaque homme et chaque femme qui, sur cette terre, sont les plus grands, les meilleurs et les plus beaux, les semences de toutes les espèces de bovins qui sont les plus grands, les meilleurs et les plus beaux sur terre, les germes de chacune des plantes qui sont les plus hautes et les plus odorantes sur cette terre, les germes de chacune des nourritures qui sont les plus goûteuses et les plus odorantes de cette terre » (27-29, 35-37). Il s'agit donc d'une sélection des meilleures espèces, sur un plan à la fois physique et moral – pour les humains, « les bossus, impuissants, égarés, méchants, trompeurs, pustuleux, jaloux, ceux aux mauvaises dents et les lépreux » sont exclus (29, 37). Ce monde, présenté comme façonné par une technique qui est celle du fabricant d'objets en argile (31-32)[24], est à l'image d'une terre parfaite, avec eau, champs verts, étables pour le bétail, routes, maisons, sans oublier les feux liés au culte et à la vie en général (25-26, 33-34), répondant à une organisation tripartite avec respectivement mille, six cents et trois cents hommes et femmes[25] (30-38), et pourvue même d'une sorte de soleil interne (30, 38-40). Cette fois, on se trouve en présence d'une société organisée, même si elle est située dans cet enclos souterrain, non sur la terre elle-même.

Nous n'avons pas à nous interroger ici sur les nombreuses questions que pose ce *vara*, et en particulier celle de son rapport avec le palais souterrain du correspondant indien de Yima, Yama, qui est clairement le dieu des morts et dont la demeure est le séjour des défunts – questions sur lesquelles nous n'avons aucune compétence et que nous ne pouvons que laisser aux spécialistes du domaine indo-iranien[26]. Nous nous contenterons de noter qu'à la différence du palais souterrain de Yama, destiné à accueillir les défunts, le *vara* iranien, quand bien même il ressemble à une tombe[27], est présenté uniquement comme une réserve de vie, un refuge destiné à préserver l'humanité et le reste des êtres vivants, à travers des spécimens choisis, d'un cataclysme qui risque de mettre fin à toute vie sur terre, dans la ligne des récits de Déluge – et cela même si, dans le *Videvdad*, Yima semble se désintéresser de son *vara* dès qu'il a fini de le mettre en place. En effet, à la différence des mythes habituels de Déluge et autres formes de cataclysme général frappant la terre, le récit ne dit rien d'une éventuelle sortie de l'humanité ainsi mise à l'abri une fois le grand hiver terminé, ni de la situation de cette race préservée d'êtres humains et de leurs descendants par rapport à la mort[28] ; on peut

cependant penser qu'elle a cessé d'être suspendue comme elle l'avait été dans la période qui avait précédé la grande catastrophe.

Quoi qu'il en soit, l'histoire de l'humanité donne lieu, dans le mythe iranien, à deux phases distinctes, avant et après la grande catastrophe. Si on se fonde sur le texte du *Videvdat*, la construction du *vara* et le type d'existence qui y est organisé pour les êtres humains qui y trouvent refuge marquent une rupture par rapport à la période précédente. Alors qu'il n'avait été fait état jusque-là que d'hommes, sans détermination sexuelle, il est précisé à propos de ce refuge souterrain qu'il s'agit d'hommes et de femmes, distingués les uns des autres, et la notion de couple apparaît (36). Le processus de reproduction, dont il n'avait pas été question auparavant, est lui aussi spécifié, pour les hommes aussi bien que pour les animaux : « en quarante ans sont nés deux humains, une paire, femelle et mâle, pareil pour les différentes espèces de bovins. » La succession des générations, par reproduction sexuée de l'espèce, est donc posée pour la première fois dans le texte. Sans doute, nous l'avons dit, des points essentiels, comme la relation de cette humanité particulière du *vara* et celle existant dans le monde actuel, le fait que cette dernière est bien évidemment mortelle, restent-ils inexpliqués. Mais il faut vraisemblablement comprendre que, le temps primitif où, sous le règne idyllique de Yima d'avant le grand hiver, rien ne venait attenter à l'existence humaine étant désormais révolu, on est passé de la perpétuation indéfinie des individus qui peuplaient la surface de la terre à, selon l'expression de A. Tzatourian, « l'immortalité d'un peuple »[29], où, « les êtres choisis du *vara* étant prêts à germer à nouveau à la surface de la terre », les hommes peuvent désormais « garantir leur survie physique par leur descendance et mentale par l'accès à l'au-delà. » L'humanité actuelle est désormais mise en place, ancrée dans cette permanence de la vie qui n'est pas une immortalité comme celle que possèdent les dieux, mais qui, à l'image des cycles de la vie végétale se reproduisant au sein de la terre, passe par la mort et la succession des générations. Corrélativement, nous l'avons vu, cette humanité est mise en place dans les formes de vie civilisée – regroupement, sédentarisation, habitations en dur, travail artisanal comme celui du potier –, qui n'apparaissent dans le récit qu'au stade de la grande catastrophe et du *vara*. Il est probable aussi que la société des hommes établie dans le *vara* répond à une structuration trifonctionnelle, même si les trois catégories d'humains

distingués dans le texte ne sont pas explicitement mises en relation avec le système triparti du monde iranien classique[30].

S'agissant en revanche de l'humanité primitive, celle d'avant le *vara*, on ne peut lui attribuer aucun trait qui caractérise cette vie organisée. Quant à son processus de reproduction, rien n'en est dit. J. Kellens souligne qu'au départ, l'homme, né du pressurage de Haoma, se reproduisait sans que « les moyens de sa multiplication, pourtant affirmée avec emphase dans le mythe de Yima, ne (soient) révélés ». On peut peut-être penser que la reproduction sexuée était déjà entrée en jeu. Mais il paraît plus probable qu'à ce stade « les premiers hommes et les premières femmes sont l'œuvre technique de Yima et de ses instruments démiurgiques »[31]. Autrement dit, les hommes auraient été alors créés par Yima grâce à un procédé magique rendu possible par les instruments qu'Ahura Mazda lui avait confiés et qui les avaient fait surgir spontanément de la terre. Ce serait cohérent avec le fait que ni la distinction hommes-femmes, ni la référence au processus de reproduction sexuée ne sont mentionnés avant l'épisode du *vara*. Mais, même si on estime que ce type de multiplication de l'humanité existait déjà alors, elle reste caractérisée par le même aspect inorganisé, non intégré dans un processus de socialisation, lequel ne se manifeste qu'avec le monde que Yima met en place dans le *vara*. La grande catastrophe et l'édification du *vara* représentent de toute façon une rupture dans l'histoire de l'espèce humaine.

Éléments de comparaison : l'asile de Romulus

On se trouve donc en présence, à travers cette tradition iranienne, d'une anthropogonie et de la mise en place du processus de reproduction de l'humanité tel qu'il fonctionne dans le monde où nous vivons – et que ces idées soient mises en rapport avec le premier homme et premier roi qu'est Yima est assez naturel. Mais une comparaison nous paraît possible avec ce que Rome disait de son premier roi, Romulus.

Bien sûr, avec la légende romaine, il n'est plus question de l'origine de l'humanité, de la mise en place du monde où nous vivons, mais de l'histoire d'une cité et de ses habitants. Mais il n'existe pas nécessairement de césure absolue entre l'idée qu'on a pu se faire de la naissance d'une cité et des représentations générales sur les origines du monde et de l'humanité : on a très bien pu transposer de telles vues sur l'histoire d'une ville. Nous nous sommes

référés au début de ce chapitre aux vues que J. Kellens avait professées sur le sujet : développant une analyse linguistique du nom de la ville mède d'Ectabane, faite par É. Pirart, selon laquelle cette cité était « la ville des fils de ceux qui ont été rassemblés », ce savant y avait reconnu une référence aux hommes réunis par Yima dans son enclos, mis ainsi à l'abri conformément à l'injonction d'Ahura Mazda[32]. Applicables au monde iranien, ces vues impliquant une transposition sur les origines d'une ville d'un schéma qui regardait au départ l'histoire de l'humanité entière nous paraissent transposables au cas de Rome.

En l'occurrence, J. Kellens avait estimé que des groupes indo-européens ont pu concevoir leurs villes à l'image de ce *vara* de la tradition iranienne où se rassemblaient les « hommes les meilleurs »[33]. Or un point remarquable de la tradition sur Yima, telle qu'elle est relatée dans le *Videvdad*, est qu'elle nous met en présence de deux types successifs d'humanité, le premier non encore socialisé, qu'on peut mettre en relation avec une existence purement pastorale et itinérante, et le second, dans un cadre réglé et ordonné, avec le *vara*. Une telle articulation peut être reconnue dans la manière dont Romulus assure le peuplement de sa cité, par les épisodes successifs de l'Asylum et de l'enlèvement des femmes.

Une première étape est en effet représentée par l'ouverture de l'asile du Capitole, avec l'afflux d'individus en rupture de ban. Leur caractère ambigu répond à celui qu'avaient les pasteurs dont le futur fondateur avait naguère pris la tête, rentrant avec eux à Albe. Néanmoins il s'agit d'une étape nouvelle, qu'on ne peut pas assimiler à la sortie du monde sauvage où le héros avait reçu sa formation et la rentrée consécutive dans le monde civilisé. La période d'initiation est désormais finie – elle a été marquée par l'exploit qu'a été le rétablissement de Numitor sur le trône d'Albe. Romulus a désormais entamé une autre phase de sa carrière : il a été choisi par Jupiter, au cours de la scène d'auspices, pour être le fondateur de la ville qui allait naître et il est désormais seul, son jumeau ayant été évincé au cours de cette prise d'auspices, puis éliminé dans la scène du fratricide. Le type d'humanité introduit dans la ville par l'Asylum ne peut donc pas être considéré comme un simple prolongement des *pastores* de la phase des enfances.

On pourrait il est vrai voir une analogie entre l'enclos souterrain qu'est le *vara*, établi par Yima sur la demande d'Ahura Mazda pour préserver

l'humanité du grand hiver, et le bois sacré de l'Asylum, lieu mis sous la protection de la divinité pour abriter des fugitifs, dans leur nature commune de zone de refuge. Cependant, il serait dangereux d'assimiler l'humanité concernée par le *vara* de Yima et les réfugiés de l'asile romuléen. Une connotation hautement positive est attribuée aux habitants du *vara*, aux antipodes de la mauvaise réputation que traînaient les fugitifs de l'Asylum. Pour les compagnons de Romulus, ce qui en est dit fait plutôt penser, dans le récit iranien, à la première catégorie de l'humanité, celle guidée et réunie par Yima avant la sélection des individus destinés à peupler le *vara* : cette première catégorie renvoie à un stade primitif, qui certes ne connaît pas la vieillesse et la mort, mais est encore inorganisé et non socialisé. On retrouve la même idée pour le peuplement de l'Asylum. Aucun critère de sélection n'intervient, ni social, ni moral. On en est à un stade préculturel de l'humanité.

L'appel de la plèbe romaine au son du cor

Dans ces conditions, le peuplement initial de la cité fondée par Romulus, assuré par les hommes réunis dans l'Asylum, pourrait être considéré comme prolongeant une mythologie héritée dont la légende de Yima, rassemblant et guidant les hommes au cours du premier stade de leur histoire, avant l'édification du *vara*, serait le correspondant en Iran. Un autre trait de convergence entre les deux légendes pourrait conforter cette idée. Yima a été pourvu par Ahura Mazda de deux instruments magiques qui lui ont permis de mener à bien sa mission, objets dont nous avons vu qu'ils étaient identifiés avec une baguette ou un aiguillon, destiné à conduire les troupeaux, et, si on suit J. Kellens, un cor destiné à les appeler et les réunir. À Rome, on pourrait évoquer, comme parallèle pour le premier, le *lituus*, à l'origine bâton de berger, dont Romulus se servit en tant qu'augure lors de la fondation de la ville[34]. Mais nous ne pensons pas que ce rapprochement soit très pertinent, puisque le rôle du *lituus*, dans la tradition romaine, se réduit à sa fonction religieuse, lors de la scène de prise d'auspices, sans que rien ne vienne rappeler son origine pastorale d'outil de rassemblement et de guidance. En revanche le cor se révèle plus intéressant, dans la mesure où on le retrouve justement dans cette fonction en lien avec les fugitifs de l'Asylum : d'après Denys d'Halicarnasse, du temps de Romulus, on convoquait les plébéiens aux assemblées au son d'une corne de bœuf[35]. Cette tradition, isolée et qui ne

correspond à aucun usage attesté par la suite, se lie au fait que les plébéiens étaient censés ne pas avoir de père, ce qui, nous allons le voir, renvoie aux fugitifs de l'Asylum[36].

La question de la mort

Une caractéristique essentielle des hommes, lors du premier millénaire de Yima, est qu'ils échappaient à la mortalité. Bien sûr, nul n'a jamais affirmé que Romulus avait assuré un telle capacité à ceux qu'il avait rassemblés. Mais on peut relever un point dans la légende du *conditor* qui va dans le même sens. À prendre le récit livien, il n'est pas question de mort dans les tout premiers temps de la vie de Rome, lorsque la ville n'était peuplée que par les réfugiés de l'asile. Or cette question surgit brusquement dans la narration, lorsque l'auteur remarque : « Désormais Rome était assez forte pour combattre désormais n'importe quel État voisin à armes égales. Mais le manque de femmes bornait à une seule génération la durée de sa puissance : car elle n'avait pas chez elle de quoi se perpétuer et avec les peuples voisins il ne se faisait pas de mariages »[37]. Autrement dit, ce qui n'était pas le cas auparavant, le *conditor* voit tout d'un coup se profiler la disparition de ses compagnons, tous des hommes, qui ne pourront pas avoir de progéniture ; Rome est donc destinée à périr à terme. La solution sera bien évidemment le rapt des Consualia : pourvus d'épouses, les Romains pourront procréer des fils et des filles et leur ville se perpétuer de génération en génération.

Si on songe à l'articulation du texte du *Videvdad* sur Yima, on peut mettre en parallèle ce qui se passe dans le récit romain : dans un premier temps, lorsque Romulus rassemble dans l'Asylum les premiers habitants de la ville, le problème de la mort, et par là de la disparition à terme de la cité, n'est pas posé. Mais il apparaît dans un second temps, obligeant Romulus à réagir et à faire passer son peuple à un autre stade de son histoire, où il pourra échapper à la disparition définitive en se perpétuant à travers les générations. Le surgissement soudain de la question de la mort dans la légende latine occupe la même place que celui du grand hiver dans le mythe iranien : il vient interrompre le déroulement antérieur de la vie du groupe, l'obligeant à trouver le moyen de survivre, ce qui se fait dans les deux cas par la réunion d'hommes et de femmes qui procréeront des rejetons et mettront en route le

cycle des générations (puisque, rappelons-le, dans le *vara* aussi les générations se succèdent).

Les Consualia comme date de l'enlèvement

Assurément Rome n'a rien d'une caverne et, si elle est organisée comme l'est le *vara*, avec tout ce qu'il faut pour abriter et faire vivre ceux qui y habitent, elle ne se situe pas dans un monde souterrain. Mais on trouve un élément qui renvoie au monde souterrain : pour attirer les jeunes femmes et permettre leur enlèvement par ses compagnons, Romulus organise des jeux, qui se prolongeront dans les Consualia de la Rome ultérieure[38]. Or, comme Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque[39] le rappellent à cette occasion, l'autel de Consus avait la particularité d'être enfoui dans le sol, sauf lors de la fête du dieu. Et, selon l'auteur de la *Vie de Romulus,* c'est à l'occasion de la découverte de cet autel que le *conditor* lança l'appel aux peuples voisins qui les fit venir avec leurs filles : « Il commença par faire répandre le bruit qu'on avait découvert, caché sous la terre, l'autel d'un dieu »[40].

Le dieu Consus était mystérieux pour les Anciens[41] qui, en raison des courses de chevaux auxquelles sa fête donnait lieu ou du caractère souterrain de son autel, l'identifiaient à Neptune, à cause soit du lien avec les chevaux, soit de la nature d'ébranleur du sol de son correspondant grec Poséidon[42] – à moins qu'ils n'en fissent un dieu du conseil (*consilium*)[43]. Mais ils ne semblent pas avoir totalement ignoré une autre explication, qui a la faveur des Modernes : celle qui rattache ce terme, comme une forme de participe passé archaïque (à côté du normal *conditus*), au verbe *condere*, cacher[44]. Consus, fêté le 21 août, aurait été le dieu qui présidait à l'enfouissement des grains dans les silos, les mettant en lieu sûr pour garantir l'approvisionnement du peuple romain jusqu'à la moisson suivante – et donc en particulier pour lui permettre de passer la mauvaise période de l'humidité et du froid[45]. Dans cette perspective, la collocation de l'enlèvement des Sabines (et des autres jeunes filles) à cette date se comprend bien : elles représentent, pour la jeune communauté romaine, la même garantie de pérennisation dans l'avenir, par-delà l'inévitable mort des premiers habitants de la Ville.

La référence à un autel souterrain, à une mise à l'abri dans les profondeurs du sol de ce qui assure la survie de la cité, nous semble de nature à rapprocher

la tradition romaine de celle sur le *vara* iranien. Sans doute n'y a-t-il, en dehors de la légende de l'enlèvement des jeunes femmes par les compagnons de Romulus, nulle trace d'un lien entre les Consualia et leur dieu et la perpétuation du peuple romain par le processus de la reproduction sexuelle, assurée au sein de la société par l'institution du mariage. Mais, si on admet le rapport entre Consus et à la fois le renouvellement chaque année des ressources agricoles et leur préservation par-delà les rigueurs de l'hiver et la succession des générations par-delà la mort par la sexualité et sa prise en compte par le groupe humain, on retrouve une situation analogue à celle qui existe dans le *vara*, où sont mis à l'abri et préservés pour leur renouvellement à l'avenir aussi bien les hommes que les espèces végétales. Ce qui permet de rapprocher l'abri souterrain de Yima de la cité de Romulus est donc moins que le *conditor* ait rassemblé les hommes dans l'Asylum, les mettant sous une protection divine, que le fait que, devant le surgissement de la mort, aussi menaçant pour l'avenir que le grand hiver de la tradition iranienne, il ait, comme Yima, assuré la pérennité du groupe par la mise en place d'un processus de reproduction organisée, par la prise en compte de l'élément féminin, dans un rapport au moins d'homologie avec les forces de la nature enfouies dans les profondeurs de la terre, ainsi que le suggère la référence au dieu Consus et à son autel souterrain.

Des Romains sans pères

Une difficulté de l'anthropogonie iranienne était, nous l'avons vu, qu'on ne peut pas réellement déterminer quel était le processus de reproduction de l'espèce humaine lors du premier millénaire du règne de Yima, avant le processus sexuel évoqué pour le *vara*. Faut-il penser que Yima, grâce à ses instruments magiques, ait fait surgir du sol des humains, répondant ainsi à la mission de multiplication de l'espèce qu'Ahura Mazda lui avait confiée ? Faut-il admettre qu'il y ait déjà eu une reproduction sexuée, et donc l'existence d'hommes et de femmes différenciées, mais d'une manière anarchique et non encadrée dans une structure sociale ? Le *Videvdad* ne permet aucune conclusion. Mais en ce qui concerne la tradition romaine, il est clair que l'élément féminin n'apparaît que dans un second temps, par l'enlèvement des jeunes femmes, et qu'auparavant le peuplement de l'Asylum ne comportait que l'élément masculin. Assurément, à la différence de ce qu'on a peut-être dans le

mythe iranien, nous sommes à une époque où, bien évidemment, tout être humain naît d'un processus de reproduction sexuée, par l'union d'un père et d'une mère biologique. Mais la légende romaine peut avoir gardé la trace, pour les premiers Romains de l'Asylum, de ce qui aurait été une représentation anthropogonique plus complexe, les rejetant dans un avant par rapport soit à une sexualité socialement organisée, soit même par rapport au processus de la reproduction sexuée en tant que tel.

En effet, un des griefs avancés par les Grecs qui s'en prenaient aux Romains parce qu'ils descendaient du peuplement de l'Asylum, ramassis d'individus hors de toute norme sociale ou morale, était qu'ils ne pouvaient pas désigner leur père, à l'exception du tout petit nombre qui était capable de se référer à des *patres* et qui de ce fait avait été appelé à former le premier Sénat, donnant ainsi naissance au patriciat[46]. Il est vrai que cette absence de pères pouvait tenir à une donnée sociale : les habitants de cette première Rome étant pour beaucoup d'origine servile et les esclaves n'ayant pas de liens familiaux légalement reconnus, rares étaient parmi eux ceux qui étaient des *ingenui*, des individus libres de naissance, et qui donc avaient des pères au sens juridique[47]. Mais cette absence de père peut aussi prolonger la donnée mythique que nous avons envisagée, c'est-à-dire que cette population primitive de Rome, formée par les réfugiés de l'asile, représente un stade de l'humanité où la paternité, base de la structure de la société normale, n'existait pas encore. Là encore on peut hésiter entre deux types de représentation. Il se peut que la reproduction sexuelle ait déjà fait son apparition, et que Romulus, ouvrant son lieu de refuge, se soit borné à rassembler des individus procréés par l'union d'hommes et de femmes, mais sans que cela se soit concrétisé par la formation de couples – ce qui ne se fera qu'avec l'enlèvement des Sabines. Mais il se peut tout aussi bien qu'on se soit représenté ces premiers hommes comme issus de la terre, selon un mythe classique d'autochtonie[48] Il peut ne pas être fortuit que Tite-Live, lorsqu'il évoque l'Asylum, fasse allusion à ce mythe[49]. Par-delà la polémique avec la thématique de l'autochtonie athénienne[50], il est possible que l'historien se réfère à une antique forme de représentation de l'origine des premiers Romains qui en aurait fait, comme les habitants de l'Attique (ou les premiers hommes de la tradition iranienne), des autochtones, nés du sol de leur pays.

En tout cas, ce point peut entrer dans un schéma comparatif que nous envisagerions comme suit :

Comparaison entre Romulus et Yima

LÉGENDE DE ROMULUS	**TRADITION SUR YIMA**
Romulus chargé par Jupiter de fonder Rome	Yima chargé par Ahura Mazda de mettre en place d'humanité
Institution de l'Asylum	**Humanité d'avant le *vara***
Romulus crée un lieu d'asile garanti par la divinité	Le dieu suprême charge Yima de guider et faire croître l'humanité
Romulus muni d'un *lituus*, hommes de l'Asylum rassemblés à l'appel du cor	Instruments magiques de Yima (baguette et cor)
Mise en relation avec les mythes d'autochtonie	Origine terrestre des hommes, pas de référence à la sexualité
Humanité uniquement masculine	Pas de référence à une humanité féminine
Pas de reproduction possible	Pas de précision quant à la reproduction (sexualité non organisée ou processus magique ?)
Humanité sauvage, pas de hiérarchie sociale, pas de régulation morale, pas d'habitat fixe, Asylum lieu à part, entre deux bois sacrés	Humanité non encore organisée en société
Afflux des hommes dans l'Asylum	Multiplication des hommes
[Première expansion de Rome par la victoire sur trois peuples latins : concerne l'étape suivante]	Triple expansion de la terre

Enlèvement des jeunes filles	**Institution du *vara***
Enlèvement des jeunes filles pour fournir des épouses aux Romains	Choix des plus parfaits des hommes et des femmes pour peupler le *vara*

provoqué par la menace de la mort future des Romains, qui sont uniquement des hommes	provoqué par la menace du grand hiver qui fera disparaître l'humanité
lié à la découverte de l'autel souterrain du dieu Consus	édification du *vara* souterrain
Institution du mariage à Rome, qui assurera désormais la suite des générations	Les hommes et femmes du *vara* procréeront tous les trente ans une nouvelle génération de cette humanité parfaite
Achèvement de la formation de Rome, avec ses trois tribus et ses trente curies, comme société parfaite et achevée, une fois finies les guerres liées à l'enlèvement des femmes	La vie de l'humanité dans le *vara* est parfaitement organisée, avec une structuration triple

Guerres latines, guerre sabine

Un autre point peut être évoqué à l'appui d'un rapprochement entre la légende de Romulus et celle de Yima. Le « Jumeau » iranien, dans la période précédant la construction du *vara*, procède par trois fois à l'élargissement de la terre de manière à y permettre l'établissement des hommes (et du bétail) qui se sont multipliés. Ce n'est qu'ensuite qu'il rassemble une humanité choisie dans sa demeure souterraine, où elle se perpétuera sans qu'une expansion territoriale intervienne. Or, dans la légende de Romulus, avant qu'avec l'accord conclu entre le *conditor* et le roi sabin, la formation de la cité, dans sa structure de trois tribus et de trente curies, soit achevée[51], la période des guerres qui suit l'enlèvement lors des Consualia passe par deux phases distinctes. La plus connue, et la plus développée, concerne l'affrontement entre les Romains et les Sabins, marqué par des épisodes hauts en couleurs comme la trahison de Tarpeia[52] ou l'intervention des femmes au beau milieu du champ de bataille du Forum[53]. Mais elle a été précédée de la lutte, plus rapidement décrite, entre Rome et trois petites communautés latines, Caenina, Antemnae, Crustumerium[54], dont les femmes avaient été ravies en même temps que leurs consœurs sabines[55].

Ces guerres latines, dont la seule péripétie marquante est la mort du roi de Caenina Acron, qui donne lieu aux premières dépouilles opimes et au premier triomphe de l'histoire de Rome[56], peuvent apparaître comme une anticipation de la guerre contre les Sabins, qui ne se déclenche qu'après. Le point de départ des hostilités est identique, puisque ces cités ont eu également à souffrir du

rapt opéré les compagnons de Romulus. La conclusion met, comme pour la guerre romano-sabine, en valeur le rôle des femmes : chez Denys d'Halicarnasse, Romulus se révèle ouvert aux supplications des femmes de Caenina et d'Antemnae, chez Tite-Live on voit même intervenir son épouse Hersilie, qui « cédant aux prières des jeunes femmes enlevées, lui demande de pardonner à leurs pères et de leur donner le droit de cité »[57]. Comme pour les Sabins, une partie au moins des habitants de ces villes est accueillie à Rome et est intégrée dans la cité[58].

C'est pourquoi, nous l'avons rappelé, on a envisagé une stratification chronologique de la tradition : les Sabins auraient été introduits secondairement dans une légende qui, au départ, aurait fait état de l'enlèvement des seules femmes sabines[59]. Mais une autre hypothèse est envisageable si on fait intervenir la comparaison avec la tradition sur Yima. On peut en effet relever, autant que des similitudes, des distorsions entre le récit relatif à la lutte contre les trois cités latines et celui concernant la guerre romano-sabine. Dans le premier cas, on a affaire à d'indiscutables défaites des adversaires de Romulus, alors que les hostilités entre Romains et Sabins se concluent sans vainqueurs ni vaincus, par l'irruption inattendue des femmes ; à plus forte raison le sort de Titus Tatius, qui devient le collègue du *conditor*, n'a-t-il rien de commun avec celui du roi des Caeniniens, Acron, tué par Romulus en combat singulier. Si des Caeniniens, Antemnates, Crustumériens viennent à Rome se joindre aux premiers habitants de la ville, ce n'est pas une règle générale[60], seul Plutarque, dans la *Vie de Romulus*, évoquant un transfert global de la population à Rome[61]. En fait, même chez cet auteur, le résultat de ces guerres est une extension de l'*ager Romanus* : la victoire sur les voisins latins aboutit à une expansion territoriale de Rome, le territoire des cités vaincues étant annexé et donnant lieu à l'établissement de colonies, où s'installent, à côté des anciens habitants restés sur place, des colons envoyés de l'*Vrbs*[62], avec un élargissement progressif du territoire contrôlé par Rome[63]. On est donc loin de la situation qui se crée à la fin de la guerre contre les Sabins. Dans ce cas, il n'est pas question d'incorporation du territoire sabin dans l'*ager Romanus*, ni d'établissement de colons en ces lieux – ce qui aurait d'ailleurs été difficile, en raison à la fois de l'éloignement et du changement d'échelle de l'adversaire, le peuple sabin étant un ennemi d'une autre ampleur que les petites cités latines que Romulus avait d'abord affrontées. On assiste à

la fin de la guerre – conformément à l'analyse dumézilienne du conflit – à une fusion des deux éléments, aboutissant à faire de Rome une cité complète, incorporant les Sabins aussi bien que les premiers compagnons de Romulus, comme le montre la place que l'élément sabin occupe dès lors dans les structures de Rome – association de Titus Tatius à Romulus à la tête de l'État, mise en place définitive des tribus avec les Tatienses rapportés au roi sabin, entrée de Sabins au Sénat[64]. On peut donc estimer que le récit juxtapose deux composantes qui ne sont pas de même nature : la guerre contre les trois cités latines d'abord, qui aboutit à une extension géographique de l'*Vrbs* en même temps qu'à un accroissement démographique, puis celle contre les Sabins, dont les incidences concernent la ville elle-même, dont la structure politique et sociale est achevée grâce à l'apport de ce nouvel élément, mais sans qu'il soit question d'une expansion territoriale.

Comparaison avec la triple extension de la terre assurée par Yima

Cette analyse permet de retrouver une articulation sur deux moments distincts, qui peut être mise en parallèle avec ce qu'on a dans la légende de Yima (même si bien sûr le mythe iranien évolue dans un contexte qui n'est nullement guerrier et où les exploits militaires complaisamment prêtés à Romulus et à ses compagnons n'ont aucun équivalent). Le règne du premier roi iranien, tel que le relate le *Vendidad*, voit se succéder deux phases distinctes : une première où, selon un rythme ternaire, Yima agrandit par trois fois la terre pour y établir la population qui s'est accrue, et une seconde, avec le *vara*, où il établit une sorte de société parfaite, destinée à se perpétuer, sur la portion privilégiée du monde où cet enclos protégé par la divinité a été construit. La succession de deux types de conflits dans la tradition romaine pourrait se lire selon ce modèle de deux temps distincts. Les guerres du début, mettant aux prises Rome et trois cités latines du voisinage[65] et aboutissant à un élargissement du territoire romain et une croissance démographique affectant l'ensemble de ce territoire, seraient l'homologue de la triple extension de la terre, avec l'accroissement correspondant de son peuplement, évoquée dans la tradition iranienne, tandis que la guerre romano-sabine, mettant en place définitivement Rome dans son implantation topographique comme dans son organisation sociale, correspondrait à la mise en place

ultérieure du *vara*. Bien sûr, si on envisage une telle mise en parallèle, il faut admettre qu'un glissement se soit produit. Pour Yima, la phase du triple agrandissement de la terre et celle de l'établissement du *vara* sont séparées et ne concernent pas le même type d'humanité. À Rome en revanche, la conquête des trois cités latines est intégrée dans le même ensemble que la guerre romano-sabine. Elle fait suite à l'enlèvement des jeunes femmes, qui a touché les Caeninètes, Antemnates, Crustumériens en même temps que les Sabins. Elle résulte, au même titre que le conflit romano-sabin, de ce rapt qui est la réponse apportée par Romulus au surgissement de la question de la mort des premiers Romains et qui permet l'intégration du nécessaire élément féminin, dans un rapport symbolique avec le dieu Consus et son autel souterrain. Autrement dit, dans la légende romaine, des points qui en Iran étaient liés à la mise en place du *vara* ne sont pas mis en rapport seulement avec les Sabins et le conflit qui les oppose aux Romains, mais également avec les adversaires latins que Romulus et ses compagnons avaient préalablement affrontés. On assiste à la superposition, à Rome, de deux épisodes qui apparaissent séparés dans la tradition sur Yima, la phase initiale du triple accroissement du monde et celle subséquente de la constitution d'une société parfaite. Si le parallélisme entre légende iranienne et légende romaine était parfait, on s'attendrait à ce que les guerres victorieuses contre les cités latines soient le fait de la population, encore primitive, de l'Asylum, et précèdent les hostilités liées au rapt des Consualia – dont le résultat est de permettre l'émergence d'une société parfaite et ordonnée, comparable à celle décrite pour le *vara*. Mais on se gardera d'imaginer un état ancien de la légende romaine qui répondrait à ce modèle. Il faut prendre acte que les détails de la succession des deux phases du peuplement de l'*Vrb*s dans la tradition romaine et du peuplement de la terre dans la tradition iranienne sont distribués différemment dans les deux secteurs. Ce sont là des distorsions qui paraissent tout à fait possibles d'un secteur à l'autre du monde indo-européen. Quoi qu'il en soit, les analogies que nous avons relevées nous paraissent suffisantes pour fonder l'hypothèse d'un héritage commun : dans l'histoire du peuplement de la cité, avec ses deux stades successifs, la légende romaine aurait repris, en l'appliquant à l'*Vrbs*, un vieux mythe d'anthropogonie, dont l'Iran, à propos de Yima, aurait conservé l'application primitive à la terre entière[66].

Ainsi, il faudrait admettre que le récit romain ne se soit pas fondé seulement sur le modèle de la construction d'une société trifonctionnelle complète, tel que les Scandinaves le relataient de leur panthéon, ni sur une succession d'épisodes distribués selon une séquence tripartie parallèle à celle que la Grèce avait imaginée pour les origines de Thèbes ; il prolongerait encore un autre mythe indo-européen : celui regardant la mise en place de l'humanité, qui transparaît à travers la tradition sur cet autre « Jumeau » et premier roi qu'est l'Iranien Yima. Le passage par deux stades du peuplement de la ville, l'un – correspondant aux réfugiés de l'Asylum – encore sauvage et pour laquelle le problème de la durée ne s'était pas encore posé –, l'autre – celui lié à l'enlèvement des femmes –, débouchant sur la formation d'une cité complète et capable de se perpétuer à travers les générations successives – existe dans la légende romaine et rappelle les deux temps de l'humanité évoqués dans le mythe iranien. Une fois que Romulus a muni ses compagnons de femmes, permettant ainsi à la ville d'initier son ère *ab Vrbe condita* et de se projeter dans un avenir qui ne sera plus limité à la mort de la génération initiale, parachevant de la sorte son organisation complète et harmonieuse, Rome peut être tenue comme l'homologue du *vara* construit par Yima – quelles que soient par ailleurs la fonction qu'il faut attribuer à ce *vara* et sa relation avec le palais de l'au-delà de l'Indien Yama. Sans doute les auteurs romains ne nous ont-ils pas décrit les habitants de Rome, une fois assurée leur perpétuation grâce aux femmes qu'ils se sont acquises, sous les couleurs dithyrambiques de l'humanité parfaite de la grotte souterraine de Yima. Ils n'ont jamais été jusqu'à soutenir que tous les *ciues* et toutes les matrones fussent grands et beaux ou qu'on n'ait rencontré dans leur ville nul bossu, impuissant, méchant, trompeur, jaloux, ni même le moindre individu ayant une dentition déficiente. Rome n'en a pas moins été pensée comme une cité idéale, capable de se perpétuer par-delà la disparition successive des générations, que son premier roi avait mise en place d'une manière comparable à ce que Yima était dit avoir fait lors de l'édification de son *vara*.

Différences entre les guerres contre les cités latines et la guerre entre Romain et Sabins

(élément de comparaison : triple extension de la terre par Yima)

Guerres de Romulus contre les trois cités latines	**Guerre contre les Sabins**
Caenina, Crustumerium, Antemnae, affrontées dans trois campagnes successives qui élargissent progressivement le théâtre des opérations	Lutte contre l'ensemble du peuple sabin au cours d'une guerre unique
Victoire complète de Romulus, mort du roi de Caenina Acron, triomphe et dépôt des dépouilles opimes	Suite alternée de défaites et de victoires, accord final entre Romulus et le roi des Sabins Titus Tatius
Conquête du territoire des cités vaincues, envoi de Romains comme colons	Les Sabins qui le souhaitent rentrent chez eux, les autres sont intégrés dans la cité romaine, pas d'expansion territoriale de Rome
Pas d'incidence sur la structuration interne de Rome	Achèvement de l'organisation interne de Rome par la fusion avec les Sabins entrés dans la cité romaine

Appendice : *Videvdad*, 2

(d'après Tzatourian 2012)

[1] Zarathustra demanda à Ahura Mazda : « Ahura Mazda, très bénéfique esprit, ordonnateur du monde de la bonne existence osseuse, partisan de l'ordre, avec qui, parmi les hommes autres que moi Zarathustra, t'es-tu entretenu le premier ? À qui as-tu montré la *daena*, celle qui appartient à Ahura Mazda et à Zarathustra ? »

[2] Ahura Mazda dit : « Le premier parmi les hommes avec qui je me suis entretenu, moi Ahura Mazda, à part toi, Zarathustra, c'est le beau Yima, riche en troupeaux, ô Zarathustra le juste, à qui j'ai montré la *daena* qui appartient à Ahura Mazda et à Zarathustra. [3] Je lui dis, ô Zarathustra, moi Ahura Mazda : "Sers-moi, beau Yima fils de Vivanhant, à apprendre et transmettre la religion." Alors, ô Zarathustra, le beau Yima me répondit : "Je n'ai pas été placé ni désigné pour apprendre et transmettre la religion. [4] Alors je lui dis, moi Ahura Mazda : "Si tu ne me sers pas à apprendre et transmettre la religion, alors multiplie les êtres, alors fais croître les êtres, alors sers de protecteur, de

gardien et de responsable pour mes êtres vivants." [5] Le beau Yima répondit, ô Zarathustra : "Moi, je ferai se multiplier tes êtres, je ferai croître tes êtres, moi, je te servirai de protecteur, de gardien et de responsable pour tes êtres vivants. Il n'y aura ni vent froid, ni vent chand, ni souffrance, ni destruction, tant que j'exercerai mon pouvoir." [6] Alors j'ai donné deux outils, moi Ahura Mazda, un aiguillon doré et un cor aux ornements dorés.

[7] Voici Yima en possession des deux pouvoirs.

[8] Puis trois cents hivers passèrent sur le pouvoir de Yima. Cette terre devint pleine de petit et de gros bétail et d'hommes et de chiens et d'oiseaux et de feux brûlants et rouges : le petit bétail, le gros bétail et les hommes n'y trouvaient plus de place. [9] Alors j'informai Yima : "Beau Yima fils de Vivanhant, cette terre est pleine à cause de la réunion de petit et de gros bétail et d'hommes et de chiens et d'oiseaux et de feux brûlants et rouges : le petit bétail, le gros bétail et les hommes n'y trouvent plus de place." [10] Yima s'avança dans la lumière, au sud, sur le chemin du soleil. Il ébranla cette terre avec l'aiguillon doré, il l'effleura avec le cor en disant : "Chère et bienfaisante Armaiti, avance et étend-toi pour porter le petit, le gros bétail et les hommes." [11] Alors Yima fit s'étendre cette terre d'un tiers plus grande que ce qu'elle l'était auparavant. Ainsi ici s'avancèrent le petit et le gros bétail et les hommes, chacun selon son souhait et selon son plaisir.

[12] Puis six cents hivers passèrent sur le pouvoir de Yima. Cette terre devint pleine de petit et de gros bétail et d'hommes et de chiens et d'oiseaux et de feux brûlants et rouges : le petit bétail, le gros bétail et les hommes n'y trouvaient plus de place. [13] Alors j'informai Yima : "Beau Yima fils de Vivanhant, cette terre est pleine à cause de la réunion de petit et de gros bétail et d'hommes et de chiens et d'oiseaux et de feux brûlants et rouges : le petit bétail, le gros bétail et les hommes n'y trouvent plus de place." [14] Yima s'avança dans la lumière, au sud, sur le chemin du soleil. Il ébranla cette terre avec l'aiguillon doré, il l'effleura avec le cor en disant : "Chère et bienfaisante Armaiti, avance et étends-toi pour porter le petit, le gros bétail et les hommes." [15] Alors Yima fit s'étendre cette terre de deux tiers plus grande que ce qu'elle l'était auparavant. Ainsi ici s'avancèrent le petit et le gros bétail et les hommes, chacun selon son souhait et selon son plaisir.

[16] Puis neuf cents hivers passèrent sur le pouvoir de Yima. Cette terre devint pleine de petit et de gros bétail et d'hommes et de chiens et d'oiseaux et de feux brûlants et rouges : le petit bétail, le gros bétail et les hommes n'y

trouvaient plus de place. [17] Alors j'informai Yima : "Beau Yima fils de Vivanhant, cette terre est pleine à cause de la réunion de petit et de gros bétail et d'hommes et de chiens et d'oiseaux et de feux brûlants et rouges : le petit bétail, le gros bétail et les hommes n'y trouvent plus de place." [18] Yima s'avança dans la lumière, au sud, sur le chemin du soleil. Il ébranla cette terre avec l'aiguillon doré, il l'effleura avec le cor en disant : "Chère et bienfaisante Armaiti, avance et étends-toi pour porter le petit, le gros bétail et les hommes." [19] Alors Yima fit s'étendre cette terre de trois tiers plus grande que ce qu'elle l'était auparavant. Ainsi ici s'avancèrent le petit et le gros bétail et les hommes, chacun selon son souhait et selon son plaisir.

[20] Il est connu qu'Ahura Mazda l'ordonnateur convoqua une assemblée des dieux aériens dans l'espace appartenant aux Iraniens où tourbillonne la bonne et adéquate rivière. Il est connu que Yima le lumineux, riche en troupeaux, convoqua une assemblée des meilleurs hommes dans l'espace appartenant aux Iraniens où tourbillonne la bonne et adéquate rivière. [21] Ahura Mazda l'ordonnateur vint à cette assemblée accompagné des dieux aériens dans l'espace fameux appartenant aux Iraniens où tourbillonne la bonne et adéquate rivière. Yima le lumineux vint à cette assemblée accompagné des meilleurs hommes dans l'espace fameux appartenant aux Iraniens où tourbillonne la bonne et adéquate rivière.

[22] Ahura Mazda lui dit alors : "Beau Yima fils de Vivanhant, les hivers vont venir sur la mauvaise existence osseuse et avec eux le froid sévère et destructeur. Les hivers vont venir sur la mauvaise existence osseuse et avec eux de nombreux nuages. La neige tombera des plus hautes montagnes aux plus profondes vallées. [23] Et ici, Yima, le tiers du bétail partira, qu'il soit dans les plus effrayants des endroits, qu'il soit sur les hauteurs des montagnes, les profondeurs des vallées ou les solides maisons. [24] Avant l'hiver, ce pays aura été porteur de pâtures, alors, après la fonte des neiges, beaucoup d'eau se déversera et il semblera merveilleux à l'existence osseuse, Yima, qu'on voie l'empreinte d'un mouton.

[25] Alors fais cette caverne de la longueur d'un caratu dans chacune des directions, là, apportes-y les semences du petit et du gros bétail et des hommes et des chiens et des oiseaux et des feux rouges et brûlants. Alors fais cette caverne de la longueur d'un caratu dans chacune des directions, à habiter pour les hommes, de la longueur d'un caratu dans toutes les directions, une étable pour le bétail. [26] À ce même endroit, fais jaillir l'eau, une route de la

longueur d'un hathra, à ce même endroit place des maisons et une réserve, un porche et une clôture. [27] Apporte ici les semences de chaque homme et chaque femme qui sur cette terre sont les plus grands, les meilleurs et les plus beaux. Apporte ici les semences de toutes les espèces de bovins qui sont les plus grands, les meilleurs et les plus beaux sur cette terre. [28] Apporte ici les germes de toutes les plantes qui sont les plus hautes et les plus odorantes sur cette terre. Apporte ici les germes de chacune des nourritures qui sont les plus goûteuses et les plus odorantes de cette terre. Rends les couples inépuisables tant que les hommes seront dans les taillis. [29] Qu'il n'y ait ici ni bossu par devant ni bossu par derrière ni impuissant ni égaré ni méchant ni trompeur ni pustuleux ni jaloux ni ceux aux mauvaises dents ni lépreux, dont le corps est tordu, ni aucun des autres signes qui sont les signes qu'Anra Mainiiu met sur les hommes.

[30] Dans le premier des territoires fais neuf passages, au milieu six, dans le plus bas, trois. Dans le premier des passages, apporte les semences de mille hommes et femmes, dans celui du milieu de six cents, dans le plus bas de trois cents. Et conduis-les avec l'aiguillon doré dans la caverne ; ensuite délimite cette caverne comme une porte, comme une lumière qui brille d'elle-même à l'intérieur."

[31] Yima pensa : "Comment ferais-je cet enclos dont m'a parlé Ahura Mazda ?" Alors Ahura Mazda répondit à Yima : "Beau Yima fils de Vivanhant, mélange cette terre avec les talons, triture-la avec les mains, comme les hommes travaillent le liquide et la terre aujourd'hui." [32] Alors Yima fit comme l'y avait incité Ahura Mazda, il mélangea la terre avec les pieds, la tritura avec les mains, comme aujourd'hui les hommes travaillent le liquide et la terre. [33] Alors Yima fit cette caverne de la longueur d'un caratu dans chacune des directions, là il apporta les semences du petit et du gros bétail et des hommes et des chiens et des oiseaux et des feux rouges et brûlants. Alors il fit cette caverne de la longueur d'un caratu dans chacune des directions, à habiter pour les hommes, de la longueur d'un caratu dans chacune des directions, une étable pour le bétail. [34] À ce même endroit il fit jaillir l'eau, une route de la longueur d'un hathra, à ce même endroit il plaça les champs toujours verts, toujours mangés sans être épuisés. À cet endroit il plaça des maisons et des toits, des porches et des clôtures.

[35] Il apporta ici les semences de chaque homme et chaque femme qui sont les plus grands, les meilleurs et les plus beaux sur cette terre. Il apporta ici les

semences de toutes les races de bovins qui sont les plus grands, les meilleurs et les plus beaux sur cette terre. [36] Il apporta ici les germes de chacune des plantes qui sont les plus hautes et les plus odorantes sur cette terre. Il apporta ici les germes de chacune des nourritures qui sont les plus goûteuses et les plus odorantes de cette terre. Il rendit les couples inépuisables tant que les hommes seront dans les taillis. [36] Il n'y eut ici ni bossu par devant ni bossu par derrière ni impuissant ni égaré ni méchant ni trompeur ni petit ni jaloux ni ceux aux mauvaises dents ni lépreux, dont le corps est tordu, ni aucun des autres signes qui sont les signes qu'Anra Mainiiu met sur les hommes.

[38] Dans le premier des territoires, il fit neuf passages, au milieu six, dans le plus bas, trois. Dans le premier des passages, il apporta les semences de mille hommes et femmes, dans celui du milieu de six cents, dans le plus bas de trois cents. Et il les conduisit avec l'aiguillon doré dans la caverne ; ensuite, il délimita cette caverne comme une porte, comme une lumière qui brille d'elle-même à l'intérieur. »

[39] « Ô ordonnateur de l'existence osseuse, esprit très bénéfique, partisan de l'ordre, combien alors y-a-t-il de lumières, Ahura Mazda, qui brillent là, dans les taillis que fit Yima ? » [40] Alors Ahura Mazda répondit : « Les lumières qui sont placées d'elles-mêmes et celles placées dans l'existence temporelle. La seule chose qui manque semble être de voir les étoiles, la lune et le soleil. [41] Et ils pensent un jour comme si c'était une année. En quarante ans, de deux humains sont nés deux humains, une paire, femelle et mâle, pareil pour les différentes espèces de bovins. Et ces hommes vivent de la meilleure vie dans ces bosquets que fit Yima. »

[42] « Ô ordonnateur de l'existence osseuse, esprit très bénéfique, partisan de l'ordre, qui propagea ici, dans les bosquets que fit Yima, la religion mazdéenne ? » Alors Ahura Mazda répondit : « L'oiseau Karsitpar aux ailes noires, Spitama Zarathustra. » [43] Ô ordonnateur de l'existence osseuse, esprit très bénéfique, partisan de l'ordre, qui est leur chef et leur modèle ? » Alors Ahura Mazda répondit : « Uruuatatnara, ô Zarathustra, et toi, Zarathustra. »

---

1. Nous avons donné une première approche de cette question dans Briquel, à paraître.
2. Kellens 2002, p. 35.
3. Mastrocinque 1993, p. 109-112.
4. Nous nous sommes déjà référés à la tradition sur Yima (et son correspondant indien Yama) pour la

question du père de Romulus (p. 60-71). Inversement, le fait que la gémellité du « Jumeau » indo-iranien se définisse par rapport à une jumelle nous a amené à chercher sur ce point un modèle comparatif en dehors de l'aire indo-européenne, avec le couple Jacob-Ésaü.

5. Denys d'Halicarnasse, 2, 15, 3-4.

6. Tite-Live, 1, 8, 1.

7. Exposé des faits dans Dumézil 1968, p. 286-287.

8. Sergent 1990 ; voir plus haut, p. 238-239.

9. Tite-Live, 1, 9, 12, Plutarque, *Vie de Romulus*, 15, 1-4, *Questions romaines*, 31 = 271e-272a, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 651, *Des hommes illustres*, 2, 2-3, Jérôme, 88a, Paul Festus, 480 L, Paul Diacre,*Histoire romaine*, 1, 2.

10. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 16, 75, se référant à Masurius Sabinus.

11. Plutarque, *Vie de Romulus*, 14, 6 et 7.

12. Sur le mariage indo-européen, Dumézil 1979 ; les huit formes de mariage indien (selon la classification la plus courante) comprenaient le *raksasa* et le *gandharva*, qui sont deux formes de mariage par rapt (p. 35, 41-45), mais celui-ci n'avait pas d'équivalent dans les usages romains (l'enlèvement des Sabines, évoqué par l'auteur p. 73-76, ne correspondant à aucune pratique réelle dans la société ; voir cependant Torelli 1984, p. 75-77, 117-121, Koptev 2004). Sur la relation entre la tradition et les règles et pratiques du mariage à Rome, P. Carafa, dans Carandini 2010, p. 182-189, avec bibliographie.

13. Voir plus haut, p. 233, avec n. 66.

14. Voir Poucet 1967, p. 155-178 (cf. Meurant 2004, p. 116, parlant, pour les luttes mettant aux prises les Romains et les habitants des trois cités latines, des « plus anciennes versions du récit »). Pour d'autres considérations, P. Carafa, dans Carandini 2010, p.191-196.

15. Voir plus loin, p. 271-275.

16. Voir plus haut, p. 60-63. Nous retrouverons la comparaison avec la figure de Yima pour la fin de la carrière terrestre de Romulus ; voir plus loin, p. 367-376.

17. Voir Kellens 2010.

18. Ainsi, Haošiianha « aux épaules sèches » est dépourvu de la bipédie et de la verticalité et Urupi Azinauuant « renard à peaux de chèvre » est formé d'un mélange d'espèces animales (Kellens 1997-1998, p. 751, avec n. 24). Sur les générations antérieures à Yima, Kellens 1999-2000, p. 724, Kellens 2010, p. 819.

19. Kellens 2010, p. 826 : « l'homme naît du pressurage du Haoma, n'a pas de mère. » Mais sur la possibilité de considérer la terre comme sa mère, Tzatourian 2012, p. 238-239.

20. Tzatourian 2012, p. 67. Ces idées ne sont pas seulement iraniennes : on peut rappeler l'analyse, de sens identique, faite dans Vernant 1974, Vernant, Detienne 1979, p. 37-132, de l'institution du premier sacrifice par Prométhée ; sur les liens de Prométhée avec Yima, Mezzadri 1989. Même si le Titan grec n'est pas un premier homme, il n'en est pas moins posé lui aussi comme présidant à la naissance de l'humanité, séparée des dieux et caractérisée par la mortalité, à travers le partage de la première victime sacrificielle à Mékonè.

21. Nous donnons en appendice le texte du *Videvdad* où est relatée la légende de Yima (p. 278-284).

22. Sur le sens du mot *daena*, utilisé ici, Cantera 2012, avec discussion et bibliographie.

23. Voir pour les différentes hypothèses qui ont été proposées Tzatourian 2912, p. 105-112. Sur l'intérêt comparatif de l'identification proposée par J. Kellens, voir plus loin, p. 264-265.

24. Dans le mythe iranien le travail de l'argile n'est pas mis en relation avec la création de l'homme, comme il l'est dans la *Genèse* ou le mythe de Prométhée, selon certaines versions de la tradition (ensemble des attestations littéraires et figurées dans Gisler 1994, p. 532-533, 543-547).

25. Voir sur ce point Panaino 2012.

26. G. Dumézil avait exprimé ses vues sur l'apparentement entre le royaume de Yama et le *vara* de Yima dans Dumézil 1965 ; également Dumézil 1971, p. 244-246, Tzatourian 2012, p. 275.

27. Ce point est souligné dans Lincoln 1982.

28. Kellens 2010, p. 825 : « Il faudrait que nous sachions comment la nécessité pour les vivants de mourir s'est imposée au plan divin, mais ce n'est pas le cas. L'Avesta a conservé le souvenir incomplet et lointainement estompé d'un phénomène de compensation et aucun texte qui fît intervenir les démons ne nous est parvenu. »

29. Tzatourian 2012, p. 227-229.

30. Dumézil 1930, Benveniste 1932.

31. Kellens 2010, p. 826.

32. Pirart 1999-2000, Kellens 2002, p. 39.

33. Kellens 2002, p. 39.

34. L'usage du *lituus* est rapporté à son utilisation par Romulus lors de la fondation dans Cicéron, *De la divination*, 1, 30, Plutarque, *Vie de Romulus*, 22, 1-2. Le bâton augural de Romulus aurait été retrouvé en 390 av. J.-C. dans les ruines laissées par l'incendie de la ville par les Gaulois (Lutatius Catulus, dans le calendrier de Préneste, *CIL* 1, p. 234 [= fr. 11 Peter = fr. 11 Chassignet], Denys d'Halicarnasse, 14, 2, 5, Plutarque, *Vie de Romulus*, 22, 1, 2, *Vie de Camille*, 32, 6-7) ; voir Briquel 2008a, p. 314-318.

35. Denys d'Halicarnasse, 2, 8, 4 : « Lorsque les rois décidaient de réunir les patriciens, les hérauts en faisaient l'appel en citant leur nom et celui de leur père, tandis que les plébéiens étaient convoqués en masse aux assemblées par des fonctionnaires spéciaux, qui utilisaient pour cela des trompettes spéciales faites d'une corne de bœuf (…) C'était pour les premiers une marque honorifique, et pour les seconds un moyen de procéder au plus vite, car il était impossible d'appeler en peu de temps tous ceux du peuple par leur nom. »

36. L'usage du cor dans la légende de Yima renvoie à la période d'avant la construction du *vara* et il aurait servi lors du triple accroissement de la terre qui avait eu lieu antérieurement. Denys d'Halicarnasse évoque l'usage de cet instrument pour rassembler les Romains pour la période postérieure à la fondation de la ville, lorsque celle-ci a été mise en place, avec ses deux catégories de citoyens que sont les patriciens et les plébéiens. Mais, nous allons le voir, la tradition romaine semble avoir distribué sur deux moments successifs, avant et après la fondation de l'*Vrbs*, des éléments regardant l'agrandissement de la terre qui, en Iran, sont concentrés sur le premier des deux temps de l'activité de Yima. L'extension, par trois fois, de l'action du premier roi apparaît liée dans la légende romaine à l'enlèvement des femmes, qui correspond au second temps de l'activité de Yima, lorsque surgit la question de la survie de l'humanité.

37. Tite-Live, 1, 9, 1 ; dans le même sens Florus, 1, 1, 10, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 635. La question des mariages est mise en avant, mais sans référence à la mort, dans Ovide, *Fastes*, 3, 187-196, Plutarque, *Vie de Romulus*, 14, 1-5, Polyaen, 8, 3, 1, Justin, 43, 3, 2, Eutrope, 1, 2, 2, Augustin, *Cité de Dieu*, 2, 17, *Des hommes illustres*, 2, 1, Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, Zonaras, 7, 2. Denys d'Halicarnasse avance en revanche un motif politique : Romulus désirait nouer des alliances avec les peuples voisins (2, 30, 2).

38. Sur ces jeux, Capdeville 1993 (avec hypothèse d'un rituel d'initiation), Marcatilli 2006 (avec hypothèse d'un caractère solaire et d'un lien avec la royauté). On ne suivra pas Bremmer 1987, p. 45, sur l'idée que le choix des Consulia comme date de l'enlèvement des femmes serait une innovation introduite par Varron. Ovide modernise la scène en situant l'enlèvement dans le cadre d'une représentation théâtrale (*Art d'aimer*, 1, 101-130).

39. Tite-Live, 1, 9, 6, Denys d'Halicarnasse, 2, 31, 2 , Plutarque, *Vie de Romulus*, 14, 4.

40. Plutarque, *Vie de Romulus*, 14, 3. L'auteur ne se prononce pas sur la réalité de la découverte de

l'autel du dieu.

41. Pour l'ensemble des données, P. Carafa, dans Carandini 2010, p. 160-168.

42. Tite-Live, 1, 9, 6, Denys d'Halicarnasse, 2, 31, 2, Plutarque, *Vie de Romulus*, 14, 4.

43. Relation avec *consilium* chez Denys d'Halicarnasse en 2, 30, 3 et 31, 3, Plutarque, *Vie de Romulus*, 14, 4, Servius, commentaire à *Énéide*, 9, 636, Jean le Lydien, *Des magistrats*, 1, 30.

44. Voir Champeaux 1994, p. 329-330, interprétant dans ce sens l'insistance sur le caractère secret des conseils auxquels le dieu était censé présider (et attribuant une origine varronienne à cette étymologie, tout comme à celle par *consilium*).

45. Dans ce sens, Champeaux 1994, *l. c.*, parlant du « dieu qui, de son autel souterrain du Cirque, veille à l'"enfouissement" du grain dans le silo », Dumézil 1966, p. 266 (= Dumézil 1974, p. 278), parlant du « dieu des moissons rentrées et rangées, sans doute d'abord dans des réserves souterraines (*condere*) », Dumézil 1969, p. 293-294, parlant du « dieu protecteur des réserves qui, une fois encloses, ne peuvent, sans risque de corruption, être librement ouvertes ». Nous ne suivons pas pour autant A. Brelich dans son analyse de Romulus comme une figure de *dema*, liée au cycle de la plante alimentaire – l'épeautre – dont les Romains se nourrissaient à l'origine. Sur ce point, voir p. 17-18.

46. Tite-Live, 10, 8, 10, Plutarque, *Vie de Romulus*, 13, 3, *Questions romaines*, 58, Présentation différente chez Denys d'Halicarnasse, 2, 8, 4 (cité p. 265, n. 35) : on aurait convoqué aux assemblées les patriciens par leur nom et en mentionnant leur père, mais, pour des questions de rapidité, les plébéiens sans les nommer et en recourant au cor.

47. Tite-Live, 10, 8, 10, Festus, 277 L (citant l'antiquaire augustéen Cincius Alimentus).

48. L'anthropogonie iranienne peut de son côté être considérée comme prolongeant le « motif très commun de la mythologie indo-européenne selon lequel les enfants de la terre, les *gègeneis*, représentent encore l'indistinction originelle » (Tzatourian 2012, p. 59-60 ; sur les « nés de la terre » grecs, les Géants, Vian 1952).

49. Tite-Live, 1, 8, 5 : « Pour ne pas laisser vide cette ville immense et pour y attirer une population nombreuse, Romulus prend la vieille méthode des fondateurs de villes, qui rassemblaient autour d'eux un grand nombre de gens obscurs et de basse extraction et prétendaient qu'une race était sortie pour eux de la terre et, à l'endroit où il y a maintenant un enclos dans la montée entre les deux bois sacrés, il ouvre un lieu d'asile. »

50. Sur ce point, voir Briquel 1992. Sur l'autochtonie athénienne, on se reportera aux travaux de N. Loraux (Loraux 1981a, 1981b, 1996).

51. Seul Denys d'Halicarnasse, 2, 7, 2-4, présentait la mise en place des tribus et curies comme une œuvre commune des deux frères, antérieure à l'élimination de Rémus.

52. Références données au chapitre précédent, n. 75-78.

53. Caton, *Origines*, cité dans Tite-Live, 34, 5, 7-8, Cicéron, *De la république*, 1, 13, Tite-Live, 1, 13, 1-4, Ovide, *Fastes*, 3, 203-228, Plutarque, *Vie de Romulus*, 19, 1-9, Dion Cassius, 1, 5, 5, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 635, *Des hommes illustres*, 2, 9, Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 13. Denys d'Halicarnasse, 2, 45, 2-46, 1, présente l'intervention des femmes, conduites par Hersilie, sous la forme d'une double délégation, une envoyée d'abord à Romulus puis une autre à Titus Tatius ; cf. Gnaeus Gellius (*Annales*, fr. 15 Peter = fr. 15 Chassignet, dans Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, 13, 23, 13), mentionnant l'ambassade d'Hersilie auprès du roi sabin, Appien, 1, 5, évoquant une ambassade des femmes dans le camp sabin Zonaras, 7, 4, faisant état de délégations de femmes auprès des deux chefs. Allusions rapides dans Ennius, *Sabines*, 370-371 Vahlen, Ampelius, 39, 1, Dion Cassius, 56, 5, 6.

54. Tite-Live, 1, 9, 8, Denys d'Halicarnasse, 2, 32, 2, Eutrope, 1, 2, 2, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 638, Jérôme, 89a Helm. Plutarque leur adjoint Fidènes (en une anticipation du fait que cette cité sera plus tard l'enjeu de guerres menées par le *conditor* : Tite-Live, 14, 4-11, Denys d'Halicarnasse, 2, 53, 2-4,

Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 6-7), ce qu'on retrouve chez Jérôme, 89a Helm (avec ajout encore des Véiens). Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, évoque des guerres contre les Caeniniens, Antemnates, Crustuminiens, Sabins, Fidénates et *Bizentes* qui auraient été toutes provoquées par l'enlèvement des femmes. Allusion à des femmes autres que les Sabines, mais sans précision, dans Strabon, 5, 3, 2 (229), Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 635. Florus fait précéder la victoire sur Acron d'une victoire sur Véies (1, 1, 11). Solin rapporte trois triomphes à Romulus, d'abord celui sur Caenina, puis un sur les Antemnates et un dernier sur les Véiens (1, 20).

55. Sur le déroulement des guerres et l'articulation entre la lutte contre les cités latines et celle contre les Sabins, Poucet 1967, p. 155-178, P. Carafa, dans Carandini 2010, p. 244-248.

56. Tite-Live, 1, 10, 3-7, Denys d'Halicarnasse, 2, 33, 2-34, Properce, 4, 10, 5-16, Valère Maxime, 3, 2, 3, *CIL* 10, 809 (peinture de Romulus portant le trophée de l'édifice d'Eumachia à Pompéi), Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 2-8, Florus, 1, 1, 11, Solin, 1, 20, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 6, 859, Paul Festus, 202-204 L. Sur les triomphes de Romulus, voir plus loin, p. 316-353.

57. Denys d'Halicarnasse, 2, 35, Tite-Live, 1, 11, 3.

58. Tite-Live, 1, 11, 4, Denys d'Halicarnasse, 2, 35, 6, Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 3, 17, 1.

59. Voir plus haut, p. 256, n. 14.

60. Tite-Live précise, à propos de Crustumerium, « beaucoup (de Crustumériens) vinrent s'établir à Rome, surtout les parents et les familles des jeunes filles enlevées » (1, 11, 4) ; Denys d'Halicarnasse donne un renseignement analogue pour Caenina et Antemnae en 2, 35, 6 (« Les jeunes femmes firent venir à Rome, avec leurs femmes et leurs enfants, ceux des Caeninètes et des Antemnates qui voulaient y habiter. Le roi les enrôla immédiatement dans les tribus et les curies. »).

61. Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 3 (présentation reprise dans Zonaras, 7, 3), pour les Caeninètes, 17, 1 pour les Antemnates et Crustumériens (auxquels l'auteur adjoint les Fidénates), *Vie de Romulus*, 17, 1. Allusion à la destruction de Caenina dans Florus, 1, 1, 11, Orose, 2, 4, 7

62. Tite-Live, 1, 11, 4 (pour Antemnae et Crustumerium), Denys d'Halicarnasse, 2, 35, 7 (pour Caenina et Antemnae), 2, 36, 1 (pour Crustumerium), Plutarque, *Vie de Romulus*, 17, 1 (pour l'ensemble des cités vaincues).

63. Après Caenina et Antemnae, situées au voisinage immédiat de l'*Vrbs*, Crustumerium représente une conquête nettement plus éloignée : on est passé au-delà de l'Anio, aux confins du Latium vers la Sabine. Pour des considérations géographiques sur les conquêtes attribuées à Romulus, P. Carafa, dans Carandini 2010, p. 200-201, Carandini 2014, p. 320-322.

64. Sur l'association au pouvoir de Titus Tatius, voir chapitre suivant ; sur les Titienses, données dans Carandini 2011, p. 14-23 ; sur les sénateurs adjoints aux cent *patres* primitifs, Denys d'Halicarnasse, 2, 47, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 20, 1, *Des hommes illustres*, 2, 10, Zonaras, 7, 4 (cent sénateurs sabins), Denys d'Halicarnasse, 2, 47, 2 (cinquante sénateurs sabins).

65. Interprétation en fonction du mythe guerrier indo-européen où un héros combat contre un adversaire triple dans Meurant 2004. Sur ce thème majeur de la mythologie guerrière indo-européenne, on verra Dumézil 1942, p. 34-40, 50-53, 102-105, Dumézil 1969b, p. 17-33 (= Dumézil 1985b, p. 22-43).

66. Rappelons que J. Kellens admettait également pour l'Iran une application de ce mythe à la naissance des cités (Kellens 2002).

Chapitre VII

Le règne conjoint de Romulus et Titus Tatius

A) L'instauration de la double monarchie : le récit dans la forme classique de la tradition

Règne en commun de Romulus et Titus Tatius

La conclusion de la guerre entre Romains et Sabins n'aboutit pas seulement, pour Rome, à la mise en place d'une société complète, regroupant, selon le modèle indo-européen, l'ensemble des trois composantes du système triparti, mais aussi à l'instauration, à la tête de la cité, d'une dyarchie, où les deux rois qui s'étaient opposés dans la lutte conservent, une fois la paix établie et leurs peuples fusionnés, leur fonction royale, mais agissent désormais en couple. Les auteurs sont unanimes à déclarer que Romulus partagea alors le pouvoir avec le roi sabin[1], instaurant une monarchie double sur la ville qu'il avait fondée (et qui conserva son nom de Rome[2]), et Tite-Live souligne à cette occasion le parfait accord qui les unit dès lors.

Augustin s'étonnait déjà de cette association de Titus Tatius à Romulus, qui lui semblait contraire au tempérament de celui qui n'avait pas supporté l'idée de partager son pouvoir avec son frère[3]. Et, sans faire intervenir de considération psychologique, on ne peut manquer de trouver étrange cette double monarchie, qui intervient à ce seul moment de la légende (et sera d'ailleurs bientôt rendue caduque par la mort du roi sabin) et qui n'a aucun parallèle dans l'histoire ultérieure de la période royale : lorsque les Romains de souche et les Sabins se disputeront autour de la désignation du successeur de Romulus, la solution adoptée sera l'alternance, non une royauté conjointe. On peut bien sûr être tenté de reprendre l'explication de T. Mommsen, G. De Sanctis et E. Pais, qui voyaient dans cette double monarchie une préfiguration

du consulat des temps républicains[4]. Mais l'élimination rapide de Titus Tatius, dans une affaire qui donne lieu à une querelle entre les deux rois, ne fournit pas un modèle très tentant pour la collégialité des consuls… Il faut avouer que le sort différent échu à Titus Tatius par rapport à celui échu à Rémus, ou à un autre souverain d'une cité dont les femmes avaient été ravies par les Romains comme le roi de Caenina Acron, mérite réflexion. Cela implique que Titus Tatius soit apparu comme tout autant qualifié pour être roi de Rome que Romulus, qu'il ait répondu aux conditions requises pour occuper une telle fonction. On racontait que le Comitium, qui était le centre de la vie politique de l'*Vrbs*, là où le peuple se réunissait et rencontrait ceux qui étaient titulaires de l'*imperium*, avait reçu son nom (rapproché du verbe *cumire*, se réunir) du fait que Romulus et Titus Tatius s'y étaient rencontrés pour décider de la fusion des deux peuples[5]. Cela signifie que les deux rois étaient aussi importants, que Titus Tatius n'était pas un partenaire secondaire de Romulus. Il ne faudrait pas conclure de l'analyse en termes d'idéologie tripartie de la guerre romano-sabine qu'il n'était que le représentant d'une fonction inférieure, la troisième, et que Romulus, représentant les deux fonctions supérieures, était seul chargé de la souveraineté sur la cité formée par la réunion des anciens adversaires. Que Titus Tatius apparaisse avec sa spécificité dans certains domaines, comme la mise en place des cultes, où il se charge de l'introduction des divinités de troisième fonction, laissant celle de Jupiter Stator à Romulus[6], n'empêche pas qu'on doive le considérer comme un souverain à part entière, à l'égal de Romulus.

Nous pouvons partir d'un détail sur lequel nous nous sommes déjà arrêté : le fait que les deux rois soient crédités, en commun, de l'érection du Volcanal[7]. Nous avons vu que cette précision, pour Romulus, pouvait avoir un sens en fonction d'un stade ancien de la tradition où le fondateur de Rome était né non du dieu Mars, mais d'un dieu masculin du feu qui pouvait être identifié avec Vulcain. Étant donné par ailleurs le lien que le feu, spécialement à travers la vieille notion indo-européenne du feu dans l'eau, pouvait avoir avec la souveraineté, la mise en rapport du *conditor* avec le sanctuaire de Vulcain, situé juste à côté du Comitium, ne doit rien au hasard, mais exprime le fait qu'il était roi, traduit son lien privilégié avec la souveraineté. Il n'y a pas de raison qu'il en ait été différemment pour Titus Tatius : sa relation avec le Volcanal signifie qu'il était, tout aussi légitimement que Romulus, roi de Rome.

Liaison de Romulus avec le feu dans l'eau
dans la guerre romano-sabine

Pour Romulus, un lien privilégié avec le dieu du feu auquel il devait sa naissance était réapparu dans le contexte du conflit entre Romains et Sabins. Il est vrai que le récit classique de la guerre n'offre rien de tel. Mais il faut faire intervenir ici un épisode dont la tradition annalistique n'a pas gardé la trace, mais dont notre collègue belge M. Meulder a opportunément rappelé l'intérêt[8].

Dans la version courante, si un dieu se manifeste en faveur de Romulus, c'est Jupiter : lors de la bataille du Forum, il bloque l'avancée des Sabins qui, après s'être emparés du Capitole grâce à la traîtrise de Tarpeia, déferlaient dans la plaine sous-jacente. Selon la formulation de G. Dumézil dans *Mythe et épopée*, I, Romulus obtient alors, de la part de Jupiter « une intervention mystique ou magique, immédiate, qui contre toute attente retourne le moral des deux armées et renverse la fortune du combat »[9]. L'action du dieu suffit à retourner la situation, sans qu'il soit besoin de rien d'autre.

Mais une série de textes, représentant un filon de tradition qui n'est pas celui de l'annalistique, fait état d'une intervention divine très différente. Elle nous est connue par cinq textes, qu'on peut rattacher aux recherches érudites des antiquaires[10] et qui traitent de l'origine du temple de Janus, avec ses portes ouvertes en temps de guerre et fermées en temps de paix[11]. Nous donnons ci-dessous ces textes *in extenso* :

– Ovide (*Fastes*, 1, 251-276) : « Lui (= Janus), caressant sa barbe qui descendait sur sa poitrine, raconta aussitôt le fait d'armes de Tatius l'Oebalien, et comment une frivole gardienne, séduite par des bracelets, mit les Sabins silencieux sur le chemin qui conduisait au sommet de la citadelle : "De là partait, dit-il, un sentier raide comme celui que vous empruntez aujourd'hui, qui menait vers les vallées à travers les forums. Tatius avait déjà atteint la porte dont la Saturnienne avait haineusement enlevé la barre des verrous ; redoutant d'engager le combat avec une si grande divinité, je recourus habilement à une intervention de ma compétence et, avec la maîtrise qui est la mienne, j'ouvris une source et en fis jaillir soudain les eaux. Cependant j'avais ajouté auparavant du soufre à la coulée d'eau pour que le liquide effervescent coupât la route à Tatius. Une fois que ce service fut reconnu par le fait de

l'expulsion des Sabins, l'endroit, redevenu sûr, reprit son aspect antérieur, et un autel attenant à une petite chapelle me fut élevé ; il consume de ses flammes le froment ainsi que les galettes." »

– Ovide (*Métamorphoses*, 14, 774-804) : « Pendant les fêtes des Parilies sont fondées les murailles de Rome ; Tatius et le sénat sabin lui font la guerre ; Tarpeia, qui avait ouvert aux Sabins le chemin de la citadelle, perd la vie par un juste châtiment sous les armes entassées. Alors les enfants de Cures, semblables à des loups silencieux, se jettent, sans ouvrir la bouche, sur les hommes plongés dans le sommeil et ils attaquent les portes que le fils d'Ilia avait fermées par de solides barrières ; il y en eut cependant une que la fille de Saturne ouvrit elle-même, sans que les gonds en tournant fissent le moindre bruit ; seule Vénus s'aperçut que les barres de la clôture avaient été retirées ; elle l'aurait refermée, s'il était jamais permis aux dieux de détruire l'ouvrage d'un autre dieu. Auprès du temple de Janus, les Naïades ausoniennes occupaient un terrain d'où s'écoulait une source glacée ; Vénus implore leur secours ; la demande de la déesse était trop juste pour que les nymphes pussent y résister ; elles font jaillir les eaux de toutes les veines de leur source ; cependant elles ne peuvent encore couper la route qui menait à la porte de Janus, alors ouverte ; l'eau ne suffisait pas à intercepter le passage ; elles jettent donc dans cette source abondante du soufre aux lueurs blafardes et du bitume fumant qui répandent l'incendie aux creux des canaux. Ces substances actives, avec d'autres encore, dégagent une vapeur qui pénètre jusqu'au fond de la source ; et vous aussitôt, ondes qui osiez naguère rivaliser avec la glace des Alpes, voilà que vous ne le cédez plus à la chaleur du feu. Les deux portes du temple, arrosées par un ruisseau de flammes, se couvrent de fumée et la porte de la ville, vainement promise aux Sabins inflexibles, est défendue par une source nouvelle qui en barre l'entrée, en attendant que les soldats issus de Mars aient pris les armes ; bientôt Romulus offre de lui-même la bataille à l'ennemi ; la terre romaine se couvre de cadavres ennemis ; elle se couvre aussi de ceux des siens ; gendres et beaux-pères mêlent leur sang, versé par des glaives impies ; alors on décide qu'on mettra fin à la guerre par un traité de paix, au lieu de lutter, les armes à la main, jusqu'à la dernière extrémité, et que Tatius sera associé au pouvoir royal. »

– Servius (commentaire à l'*Énéide*, 1, 291) : « D'autres disent que, pendant que Romulus combattait contre les Sabins, lorsqu'il allait être vaincu, une eau

chaude jaillit du même endroit (= où se trouve le temple de Janus) et elle mit en fuite l'armée des Sabins ; c'est donc de là qu'est issue la coutume d'ouvrir le temple qui avait été établi en ce lieu, dans l'espoir de recevoir l'aide qui leur avait été jadis accordée. »

– Servius (commentaire à l'*Énéide*, 8, 635) : « D'autres disent que les Carines reçurent leur nom parce que, lorsque les Romains fuyaient devant les Sabins qui les menaçaient, en furent délivrés par le jaillissement d'une eau bouillante et que les ennemis furent empêchés de les poursuivre. Par ce que l'eau chaude est adaptée pour laver (*lauandis*) les blessures, on appela le lieu *Lautulus*. »

– Macrobe (*Saturnales*, 1, 9, 17) : « Durant la guerre provoquée par l'enlèvement des Sabines, les Romains avaient fermé en hâte la porte située au pied du Viminal, porte qui fut par la suite appelée Janualis en raison de l'événement, parce que les ennemis se précipitaient précisément sur elle ; après avoir été fermée, elle se rouvrit bientôt d'elle-même ; le phénomène s'étant produit une deuxième et une troisième fois, des hommes en armes en très grand nombre se postèrent devant le seuil pour garder la porte qu'ils ne pouvaient fermer ; comme le combat faisait rage d'un autre côté, le bruit se répandit soudain que les nôtres avaient été mis en déroute par Tatius. Pour cette raison, les Romains qui gardaient la porte s'enfuirent, épouvantés et, alors que les Sabins allaient se précipiter par la porte ouverte, on rapporte que du temple de Janus des torrents aux ondes jaillissantes affluèrent à travers cette porte et que de nombreux groupes d'ennemis périrent, ou brûlés par l'eau qui était bouillante, ou engloutis par les tourbillons dévastateurs. En raison de cet événement, on décida que, en temps de guerre, les portes du temple de Janus seraient ouvertes, comme si le dieu en était sorti pour porter secours à la cité ».

Cette histoire de porte traîtreusement ouverte par Junon, l'ennemie de Troie et de ses descendants, les Romains issus d'Énée, n'apparaît pas dans les récits classiques de la guerre romano-sabine. En outre, sous la forme où elle nous est narrée, elle n'est pas pleinement satisfaisante. Dans cette histoire d'eau jaillissante, les Naïades évoquées par Ovide dans les *Métamorphoses* sont peut-être attendues, mais ce n'est pas le cas de Janus : le dieu des commencements n'a aucun rapport avec les eaux et les sources. En fait, il faut faire intervenir ici, comme l'a suggéré M. Meulder, une occurrence de la

thématique indo-européenne du feu dans l'eau, cette manifestation de la force ignée paradoxalement contenue dans l'élément liquide, qui a donné lieu à de très riches spéculations et développements légendaires[12]. Le fait que les eaux qui bloquent l'avancée des Sabins résultent d'une éruption soudaine, comme celle du lac Albain au moment du siège de Véies par les Romains, qu'elles jaillissent comme une arme contre qui est connoté négativement, comme celles du puits explosif de Nechtan, qui punissent son épouse infidèle, pour reprendre des exemples étudiés par G. Dumézil dans l'ouvrage où il a dégagé cette notion, cela montre bien que nous avons affaire au même type de tradition.

Mais la divinité responsable du feu dans l'eau qui se manifeste ici ne peut être Janus, qui n'a rien à voir avec cette notion. Ce ne peut être Neptune, dont G. Dumézil avait retrouvé l'action derrière ce qui était advenu au lac Albain lors du siège de Véies : il ne joue aucun rôle dans la légende de Romulus et par ailleurs n'a pas de lien avec le Forum. Les Naïades mentionnées par Ovide sont des figures littéraires, trop peu consistantes pour pouvoir être tenues pour responsables du miracle. En revanche une divinité s'impose : le dieu masculin du feu qui, primitivement, avait dû être considéré comme le père de Romulus et de son frère et dont nous avons repéré la trace dans différents points du récit[13]. Les liens qui se laissent encore entrevoir entre Vulcain et le fondateur de Rome peuvent être compris dans cette perspective : mais il est important de relever que ce Vulcain n'était pas seulement lié à l'aspect dangereux et destructeur de l'élément igné, assumant ainsi un rôle de deuxième fonction, comme c'est le cas à époque classique. Nous avons vu qu'il était également lié à la souveraineté, comme c'est le cas en Iran où l'auréole de flammes du *xvarənah* entourait la tête du roi légitime. Que dans l'épisode narré dans les textes que nous avons cités les eaux bouillonnantes se lèvent pour défendre Romulus et son peuple contre l'ennemi qui les menace n'exprime donc pas seulement le rôle défensif du dieu maître du feu, mais pose également Romulus en tant que souverain qualifié. L'intervention des eaux annonce le fait que, dans la cité qui sera définitivement constituée lorsque les adversaires se seront réconciliés, Romulus, bénéficiant du feu dans l'eau au même titre que le roi iranien, sera pleinement qualifié pour en être le souverain. Mais dans la version classique de la légende, où le rapport du premier roi de Rome avec le feu et la divinité qui y préside a totalement

disparu, on comprend qu'un tel épisode ait été oublié et que la seule intervention surnaturelle dont Romulus bénéficie soit celle de Jupiter Stator[14].

Du côté sabin : la mésaventure de Mettius Curtius

Mais, si Romulus bénéficie ainsi du signe attendu du feu dans l'eau qui témoigne de sa légitimité à être roi de la Ville en passe d'être achevée, qu'en est-il du côté de son associé sabin ? Puisque Titus Tatius est destiné lui aussi à régner sur Rome, on pourrait s'attendre à ce qu'il fasse l'objet du même processus de qualification et donc bénéficie d'une manifestation parallèle de ce dieu Vulcain dans te temple duquel il va bientôt se réunir avec Romulus pour traiter des affaires de la cité.

Il est bien évident qu'il n'en est rien et qu'aucun auteur antique ne nous rapporté un épisode dans lequel le roi sabin paraîtrait avoir bénéficié, dans sa guerre contre les Romains, d'une manifestation divine qui serait le pendant, de son côté, du feu dans l'eau qui est venu secourir son adversaire romain. On peut d'ailleurs être frappé du peu de présence de Titus Tatius dans les péripéties de la bataille, une fois assurée la conquête du Capitole par la trahison de Tarpeia. Or, du côté sabin, s'il est un personnage qui est mis en valeur dans nos récits, ce n'est pas le roi, mais Mettius Curtius[15]. Denys d'Halicarnasse en fait même l'adjoint de Titus Tatius et il affirme qu'avec les troupes du centre de la ligne de bataille sabine dont il assurait le commandement, il l'avait emporté sur les Romains qui lui faisaient face.

Cette insistance est d'autant plus remarquable qu'elle ne se double pas véritablement de la présence d'une figure symétrique du côté romain qui pourrait répondre à la volonté de flanquer chacun des deux rois, Romulus et Titus Tatius, d'un second[16]. Le personnage qu'on verrait le mieux dans ce rôle du côté romain, Hostius Hostilius, outre qu'il n'est pas le seul (puisque la tradition fait état de Lucumon-Lygmon, voire de Caeles Vibenna comme d'autres chefs romains subordonnés à Romulus[17]), meurt au cours de la bataille[18], ce qui n'est pas le cas de Mettius Curtius, et surtout on ne trouve à son propos rien qu'on puisse comparer à l'aventure haute en couleurs qui advient au guerrier sabin.

Celle-ci était déjà narrée par l'annaliste L. Calpurnius Piso Frugi, qui fut consul en 133 av. J.-C. et dont un fragment, conservé par Varron, se rapporte à cette histoire. Elle nous est relatée, avec plus de détail, par Tite-Live, Denys

d'Halicarnasse et Plutarque. Nous donnons ces textes dans la mesure où ils nous paraissent, eux aussi, susceptibles de relever de la thématique du feu dans l'eau :

– Varron, *De la langue latine*, 5, 149 (Pison, fr. 6 Peter = fr. 8 Chassignet) : « Pison raconte dans ses *Annales* que, pendant la guerre des Romains et des Sabins, un Sabin très courageux, nommé Mettius Curtius, voyant Romulus, à la tête des siens, se précipiter sur lui d'un lieu élevé, se jeta dans un marais, qui couvrait alors le Forum avant la construction des égouts, et regagna le Capitole, où se trouvait l'armée sabine : ce qui fit donner à ce marais le nom de *lacus Curtius.* »

– Tite-Live, 1, 12, 8-10, 13, 5 : « Mettius Curtius, à la tête des Sabins, s'élançant du haut de la citadelle, avait repoussé les Romains en désordre dans toute l'étendue du Forum actuel. Il n'était plus très loin de la porte du Palatin et il criait : "Nous les avons vaincus, ces hôtes perfides, ces lâches ennemis. Ils voient maintenant que c'est autre chose d'enlever des jeunes filles ou de combattre contre des hommes." Pendant ce discours orgueilleux, Romulus, avec une troupe de jeunes audacieux, fond sur lui. Justement Mettius combattait à cheval : il n'en fut que plus facile à repousser. Les Romains pressent sa retraite. Le reste de l'armée romaine, enflammée par l'audace de son roi, met en déroute les Sabins. Mettius fut jeté dans un marais par son cheval que le tumulte de la poursuite effrayait. Et le péril d'un si grand personnage alla jusqu'à détourner sur lui l'attention des Sabins. Quant à lui, les gestes et les cris de sympathie des siens lui rendirent courage et il s'échappa (…) En mémoire de ce combat, le lieu où le cheval de Curtius sortit du marais profond et commença de reprendre pied s'appela *lacus Curtius* »

– Denys d'Halicarnasse, 2, 42, 5-6 : « Curtius tenait bon à son poste de combat et il soutint la charge de Romulus. Les deux chefs s'élancèrent l'un contre l'autre et il y eut alors entre eux un combat crucial et superbe. Mais Curtius, qui avait été percé de traits et perdait tout son sang, reculait peu à peu et finit par se trouver acculé à un profond marais. Il lui était difficile de le contourner, puisque les ennemis s'étaient massés de toutes parts, et il ne pouvait le traverser, parce que les eaux dormantes avaient déposé une épaisse fange sur les bords et qu'il y avait une grande hauteur d'eau en son milieu. Or, lorsqu'il fut près du marécage, Curtius s'y jeta tout armé. Romulus pensa qu'il allait y périr aussitôt et, d'autant plus qu'avec une telle fange et une telle

hauteur d'eau il était impossible de le poursuivre, il se retourna contre le reste des Sabins. De son côté, Curtius, au prix de mille difficultés, parvint à se tirer du marais avec ses armes et regagna son camp. L'endroit est aujourd'hui comblé mais on l'appelle toujours, d'après cet épisode, le *lacus Curtius*. Il se trouve approximativement au centre du Forum de Rome. »

– Plutarque, *Vie de Romulus*, 18, 4-6 : « Le fleuve, qui avait débordé quelques jours auparavant, avait laissé sur le terrain plat où est aujourd'hui le Forum une couche de boue profonde et si peu apparente qu'elle était difficile à voir et à éviter, d'autant plus dangereuse qu'elle était dissimulée sous une croûte de terre. Les Sabins, qui ne connaissaient pas le terrain, se portaient vers cette fondrière, lorsqu'une chance heureuse les sauva. Un de leurs hommes les plus en vue, Curtius, fier de sa renommée et de son courage, s'était avancé à cheval bien en avant des autres. Son cheval s'enfonça dans le bourbier ; il essaya d'abord de l'en faire sortir en le frappant et en l'encourageant ; mais, voyant qu'il ne pouvait y réussir, il abandonna sa monture et se sauva lui-même. L'endroit se nomme encore aujourd'hui de son nom le *lacus Curtius*. »

Mettius Curtius et les différentes étiologies du lacus Curtius

Le récit, que les quatre auteurs nous présentent avec des variations relativement mineures[19], a pour fonction de rendre compte du *lacus Curtius*, ce point d'eau qui était situé en plein Forum[20]. On rattachait son nom, selon le phénomène de « romulisation » dont J. Poucet a souligné le poids dans la tradition[21], à un épisode du récit de la fondation de la Ville. Mais cette étiologie entrait en concurrence avec d'autres, qui plaçaient les faits sensiblement plus tard. Une explication voulait que le *lacus Curtius* dût son nom au consul de 445 av. J.-C. C. Curtius, qui, à la demande du Sénat, avait fait entourer d'une enceinte ce lieu qui avait été frappé par la foudre[22]. Mais une autre, de loin la plus répandue[23], rattachait cette appellation à un événement survenu en 362 av. J.-C. : un gouffre énorme s'était ouvert au milieu du Forum, menaçant d'engloutir la cité. Consultés pour savoir ce qu'il convenait de faire, les haruspices firent savoir que le danger ne serait écarté que si Rome sacrifiait ce qui assurait sa force. Un jeune Romain, Marcus Curtius, comprit que ce que les dieux demandaient était la jeunesse de la Ville, capable de la défendre par les armes : il se jeta à cheval, avec son équipement militaire, dans le gouffre qui se referma aussitôt[24].

Ces explications font appel à trois personnages différents, également nommés Curtius. L'un est un ennemi de Rome – le Sabin Mettius Curtius qui nous concerne ici –, les deux autres des Romains, dont l'un était un consul de la *res publica*, l'autre un simple membre de la jeunesse en âge de servir dans les légions. Ils se situent à des époques diverses : VIII^e^, V^e^, IV^e^ siècles av. J.-C. Les contextes sont variés : dans le premier cas une guerre, dans les deux autres cas des manifestations surnaturelles, mais qui ne sont pas de même nature – en 445 av. J.-C. prodige classique de la chute de la foudre, qui obligeait à consacrer le lieu qui avait été frappé et de l'isoler par la margelle d'un *puteal*[25], en 362 av. J.-C. manifestation divine beaucoup plus exceptionnelle, et bien évidemment légendaire. On peut néanmoins distinguer ce qui est raconté pour 445 av. J.-C., qui relève du fonctionnement normal de la religion romaine (et qui peut correspondre à une donnée historique), et les autres deux récits, qui relèvent de la légende. Les deux récits offrent d'ailleurs un schéma explicatif commun : le nom du *lacus Curtius* renvoie à un personnage qui est dans les deux cas connoté comme un guerrier valeureux et s'y est jeté tout armé. Mais l'un est romain, l'autre est sabin, l'un assure la préservation de Rome, l'autre est un adversaire qui l'attaque. Surtout, point sur lequel nous allons revenir, l'un meurt et disparaît, englouti dans les profondeurs de la terre, tandis que l'autre survit et parvient à s'échapper du bourbier où il s'était enfoncé.

Comme on peut s'y attendre, ceux qui se sont penchés sur la question ont été tentés d'établir un choix entre les diverses explications et, s'agissant des deux légendes concurrentes du Romain Marcus Curtius et du Sabin Mettius Curtius, ont été portés à estimer que l'une était la forme primitive de l'histoire, l'autre une réélaboration secondaire – et cela avec des opinions diverses, J. Poucet et J.-N. Bremmer donnant la préférence à l'histoire du compagnon de Titus Tatius, A. Fraschetti à celle du jeune soldat de l'*Vrbs*[26]. Nous ne nous engagerons pas dans un tel débat, et nous arrêterons uniquement sur l'histoire du Sabin tombé dans le marais de Forum : celle-ci nous paraît en effet offrir des points d'appui intéressants pour notre enquête comparative.

Singularité de l'histoire de Mettius Curtius:
une manifestation du feu dans l'eau?

L'histoire du guerrier sabin dont la mésaventure aurait donné naissance au nom de *lacus Curtius* présente en effet des particularités sur lesquelles il est bon de s'interroger. Elle suppose que pour un toponyme romain, s'appliquant à un lieu situé au centre même de l'*Vrbs*, on ait fait appel à un ennemi. Et cela même pas pour rappeler un glorieux faits d'armes des Romains, qui l'auraient vaincu : Mettius Curtius apparaît peut-être ridicule – Tite-Live ne se prive pas d'opposer sa chute piteuse dans le lac à la forfanterie dont il avait fait preuve auparavant, en insultant Romulus et ses compagnons –, mais toujours est-il qu'il n'est pas tué par les Romains, mais parvient à s'enfuir et à regagner son camp.

Or le fait que le Sabin survive constitue une indéniable originalité du récit : après tout, il aurait pu, à l'instar de Marcus Curtius, disparaître dans le *lacus* en lui laissant son nom et périr dans la bataille du Forum comme le Romain Hostius Hostilius. Nul besoin n'était d'imaginer cette histoire de salvation obtenue à grand-peine après la chute dans le marais.

En fait, ce que le récit nous dit est que ce guerrier ennemi est tombé dans des eaux dont on se serait attendu qu'elles le fissent périr, mais qu'il est parvenu à s'échapper, surmontant ainsi l'obstacle constitué par l'élément liquide. Certes, l'histoire ne lui donne pas un rôle très reluisant, avec sa pitoyable sortie du marais. Mais, si on dépasse cette présentation partiale de l'événement, qui peut être secondaire, ce qui lui arrive rejoint un mythème bien connu dans les traditions des peuples de langues indo-européennes : qu'un héros prouve sa qualification en triomphant de l'opposition initiale des eaux et de leur maître divin. Dans la tradition sur Romulus, nous avons eu l'occasion de rencontrer cette thématique : elle semble avoir joué lors du jet des deux enfants dans le Tibre, qui au lieu de les noyer les avait portés vers la rive. Or elle se rattache à la notion de feu dans l'eau, dont nous venons de rencontrer une manifestation en faveur de Romulus justement dans le conflit entre Romains et Sabins. On pourrait donc envisager de lire l'aventure survenue à Mettius Curtius en fonction de ce *topos* de la mythologie indo-européenne : le fait qu'après être tombé dans les eaux qui s'étendaient alors au milieu du Forum, il échappe à la mort qui l'attendait prouve son caractère de personnage positif, montre que le

maître des eaux, qu'il avait d'abord dû affronter, le reconnaît pour tel et lui assure désormais sa protection. On aurait là un nouvel exemple du thème du passage des eaux, sinon à proprement parler du « passage du fleuve » pour reprendre le titre d'un des deux ouvrages que J.-L. Desnier avait consacré à la question[27]. Qu'on ait affaire à cette vieille représentation mythique trouverait d'ailleurs un appui dans un détail que Plutarque est le seul à donner, mais qui peut avoir conservé un trait ancien : dans son récit, les eaux ne sont pas celles d'un marais qui aurait toujours existé, elles ne correspondent donc pas à un état normal des lieux, mais sont celles du Tibre, qui a débordé et est sorti de son lit. On ne se trouve donc en présence d'une éruption des eaux : elle est sans doute moins spectaculaire que la montée des eaux du lac Albain étudiée naguère par G. Dumézil[28], mais nous avons déjà relevé que, dans l'épisode de la salvation miraculeuse des enfants jetés au fleuve, la crue du Tibre pouvait être lue en fonction de cette thématique. Comme les Romains lors du siège de Véies, Mettius Curtius aurait été capable de vaincre l'éruption des eaux, prouvant ainsi sa nature positive.

Mais se pose alors une question. Pourquoi ce personnage aurait-il bénéficié d'une telle manifestation du feu dans l'eau ? Après tout il reste une figure secondaire, un subordonné de Titus Tatius. Par la suite, il ne jouera plus aucun rôle dans le récit : le seul qui en parle un peu est Denys d'Halicarnasse, lequel le compte au nombre des trois Sabins qui s'étaient établi à Rome avec Titus Tatius et dont il donne les noms[29]. Mais même lui n'en dit rien de plus : Mettius Curtius disparaît de la narration après cet épisode où il été au centre du récit.

Surtout, le sens de cette manifestation de l'opposition des eaux dont le guerrier sabin sort vainqueur donne à ce motif un sens autre de celui que prend la thématique du feu dans l'eau dans le reste de la légende du premier roi de Rome. Partout ailleurs, elle suppose un lien avec la royauté et, encore dans l'épisode du surgissement des eaux bouillantes qui arrête les Sabins dans leur marche victorieuse, nous avons vu qu'elle était à comprendre comme une confirmation de la capacité de Romulus à être roi de la cité dont la formation était alors en passe d'être achevée ; plus généralement, tout ce qui dans la geste de Romulus peut apparaître lié au feu et à ses manifestations, ou spécifiquement au dieu Vulcain, prend un sens royal plus que guerrier[30]. Or Mettius Curtius est un pur guerrier : on ne voit pas pourquoi il serait gratifié

de ce qui serait l'équivalent du *xvarənah* des souverains iraniens. Dans la logique du récit, si quelqu'un devrait bénéficier d'une manifestation positive de ce genre de la part des dieux, c'est Titus Tatius et non un simple combattant comme son subordonné Mettius. Recevant lui aussi un signe de la faveur divine exprimée à travers les eaux, il serait posé par là comme l'homologue de Romulus, et donc qualifié à exercer conjointement avec lui un pouvoir souverain sur la cité formée de la réunion de leurs deux peuples.

On est donc amené à formuler l'hypothèse que, primitivement, celui qui avait été sauvé des eaux – et probablement d'eaux provoquées par une crue du Tibre, selon la version qu'on trouve dans la *Vie de Romulus* – aurait été non pas Mettius Curtius, mais le roi sabin lui-même. Celui-ci n'aurait évidemment pas pu donner son nom au point d'eau du Forum : pour ce qui est de la fonction étiologique de l'histoire vis-à-vis du *lacus Curtius*, il faudrait admettre qu'on ait introduit secondairement dans l'affaire un Curtius sabin, éventuellement à partir de la légende de Marcus Curtius si on considère, selon les vues de A. Fraschetti, que c'est elle qui a donné naissance à la figure de Mettius Curtius. En tout cas, Titus Tatius aurait totalement disparu de l'histoire. Mais le feu et sa divinité dans la légende paraissent ne plus avoir aucune place dans la conception que les Romains de l'époque classique se faisaient de leur fondation : déjà presque disparue pour Romulus, cette référence avait encore moins de raison de subsister pour son associé temporaire, le roi sabin Titus Tatius.

B) La mort de Titus Tatius

Les différentes présentations de la mort du roi sabin

Le règne commun de Romulus et de Titus Tatius dura cinq ans[31]. La tradition est unanime sur ce point, mais tout se passe comme si elle n'avait pas grand-chose à nous dire de concret sur l'activité conjointe des deux souverains. Tite-Live affirme que « le pouvoir fut exercé en commun et, qui plus est, en parfait accord par les deux rois », Denys d'Halicarnasse que « Romulus et Tatius régnèrent ensemble pendant cinq ans sans connaître le moindre différent », Plutarque qu'« ils s'entendirent toujours tous les deux aussi bien que possible et administrèrent les affaires en commun et en parfait accord »[32]. Ces cinq années apparaissent cependant singulièrement

dépourvues d'événements, que ce soient des guerres[33] ou des faits institutionnels, religieux ou édilitaires[34], qui seraient liés à cette activité conjointe. En fait, sitôt évoquée la fusion des Romains et des Sabins et la mise en place de la souveraineté conjointe de leurs rois, le récit passe à la mort de Titus Tatius.

L'événement était déjà relaté par Ennius dans ses *Annales* : un vers, plein d'allitérations, évoque le sort terrible que le roi sabin avait mérité pour son comportement déplorable[35]. Sa mort était en effet unanimement rapportée à une faute qu'il avait commise[36], seul le chrétien Orose se singularisant en faisant de lui une victime de Romulus, qui l'aurait assassiné pour ne pas partager le pouvoir avec lui[37]. Titus Tatius avait en effet agi avec partialité en faveur de certains de ses compatriotes sabins qui avaient assassiné des ambassadeurs de Lavinium. À la suite de quoi, les Lavinates, furieux, le tuèrent, en profitant de l'occasion qu'il leur avait offerte en se rendant chez eux pour accomplir les cérémonies que, chaque année, les dirigeants de l'*Vrbs* venaient célébrer la ville d'Énée, considérée comme l'antique métropole de Rome[38]. Par là, la fin du collègue sabin de Romulus était raccrochée à un trait de la religion officielle romaine qui posait une relation entre les deux cités – qu'il s'agisse des sacrifices que les consuls, préteurs, dictateurs venaient offrir à Lavinium aux Pénates et à Vesta au moment de leur entrée en fonctions[39] ou du renouvellement annuel du traité entre les deux villes, dix jours après les Féries latines, point auquel Tite-Live fait allusion en conclusion de l'épisode[40]. On y rattachait également un fait de toponymie romaine : il existait sur l'Aventin d'un Lauretum, où, disait-on, Titus Tatius avait été enterré lorsque sa dépouille avait été rapportée de Lavinium, dont les habitants portaient le nom de Laurentes[41].

L'événement est rapporté assez brièvement par Tite-Live, Plutarque, Zonaras[42] :

– Tite-Live (1, 14, 1) : « Quelques années après, des parents du roi Tatius maltraitent les ambassadeurs des Laurentes et les Laurentes avaient beau invoquer le droit des gens, Tatius n'écoutait que son affection et les prières des siens et c'est ainsi que leur faute retomba sur lui. Un jour qu'il était allé à Lavinium pour un sacrifice solennel, un soulèvement se produit et il est assassiné. »

– Plutarque (*Vie de Romulus*, 23, 1-3) : « La cinquième année du règne de Tatius, des amis et des parents de ce roi, ayant rencontré des ambassadeurs qui se rendaient de Laurente à Rome, les attaquèrent en chemin pour leur prendre de force leur argent et, comme ceux-ci refusaient de céder, ils les tuèrent. À la nouvelle de cet affreux coup d'audace, Romulus était d'avis de punir sur-le-champ les agresseurs, mais Tatius refusa et traîna l'affaire en longueur (…) Les proches de ceux qui avaient été tués, se voyant frustrés de toute poursuite légale par la volonté de Tatius se jetèrent sur lui au moment où il faisait un sacrifice en commun à Lavinium et le tuèrent. »

– Zonaras (7, 4) : « La cinquième année où Tatius régnait avec Romulus, de ses parents attaquèrent des ambassadeurs qu'ils avaient rencontrés alors qu'ils venaient de Lavinium à Rome, pour leur enlever par la force les biens qu'ils apportaient avec eux, et, comme ils ne les leur cédaient pas, ils les tuèrent. Alors Romulus décida de châtier les coupables, mais Tatius voulut les laisser en liberté ; ce fut la seule fois qu'ils furent en complet désaccord. Mais les parents de ceux qui avaient été tués, n'obtenant pas justice, attaquèrent et tuèrent Tatius tandis qu'il offrait un sacrifice avec Romulus sur le mont Albain. »

Mais le récit de Denys d'Halicarnasse dans les *Antiquités romaines* (2, 51, 1-52, 3[43]) est sensiblement plus long et beaucoup plus compliqué :

« La sixième année, le gouvernement de la cité revint pour la seconde fois à Romulus, Tatius ayant trouvé la mort dans un attentat suscité contre lui par les principaux personnages de Lavinium. Voici la raison de cette conjuration : certains des compagnons de Tatius avaient pénétré avec une bande de pillards sur le territoire de Lavinium où ils avaient dérobé de nombreux biens et enlevé des troupeaux, tuant une partie de ceux qui s'opposaient à eux et blessant les autres. La cité lésée envoya alors une ambassade à Rome pour réclamer justice. Romulus jugea légitime de livrer les auteurs du coup de main à leurs victimes, afin qu'ils subissent leur châtiment. Mais Tatius, prenant cause pour ses compagnons, s'opposa à ce que ces gens fussent ainsi emmenés par leurs ennemis, avant même de passer en jugement, d'autant plus qu'il s'agissait d'un côté de citoyens romains et de l'autre d'étrangers. Il enjoignit donc à ceux qui se prétendaient lésés de se rendre à Rome pour y procéder à un jugement légal. N'ayant en rien obtenu satisfaction, les ambassadeurs s'en

retournèrent furieux. Mais un certain nombre de Sabins en colère se mirent à leurs trousses. Les Lavinates, surpris par la nuit, avaient dressé leurs tentes au bord de la route et s'étaient endormis. Alors les autres se jetèrent sur eux et, non contents de leur dérober leur argent, égorgèrent tous ceux qu'ils trouvèrent encore couchés. Ceux qui, plus rapides, s'étaient rendu compte de l'embuscade et avaient réussi à fuir revinrent chez eux. Après quoi Lavinium, ainsi qu'une foule d'autres cités, envoya des ambassadeurs à Rome pour dénoncer cette violation de la loi et menacer les Romains de la guerre si on ne leur donnait pas satisfaction. Cette agression contre les ambassadeurs parut à Romulus un forfait monstrueux et elle l'était en effet. Elle réclamait une expiation immédiate puisque les lois sacrées avaient été violées. Sans plus attendre, comme il voyait que Tatius n'avait cure de l'affaire, il s'empara lui-même des coupables de ce sacrilège, les mit dans des chaînes et les livra aux ambassadeurs pour qu'ils les emmenassent. Tatius fut pris de colère, accusant son associé au trône de lui faire injure en livrant ces hommes. Il était en même temps plein de pitié pour ceux qu'on emmenait. En effet l'un de ses amis figurait parmi les coupables du sacrilège. C'est pourquoi il leva sur le champ une troupe et se porta en toute hâte à leur secours. Il surprit les ambassadeurs sur leur trajet et remit la main sur ceux qu'ils emmenaient. Peu de temps après, à ce que disent certains auteurs, il se rendit à Lavinium avec Romulus pour y accomplir le sacrifice que les rois devaient offrir à leurs dieux ancestraux pour le salut de la cité. Les amis et les familles des ambassadeurs assassinés se conjurèrent alors contre lui et le mirent à mort au pied de l'autel en le frappant à l'aide de couteaux de sacrifice et de broches à rôtir les bœufs. »

Un récit qui a été progressivement enrichi

Les présentations des trois premiers auteurs concordent pour l'essentiel sur le déroulement des faits[44] : des Sabins, parents ou amis de Titus Tatius, s'en étaient pris à une délégation lavinate qui se rendait à Rome. Ils avaient tué les ambassadeurs qui étaient pourtant protégés par le *ius gentium*, le droit des peuples qui leur conférait une totale immunité. Or, alors que Romulus voulait les punir pour une telle atteinte aux règles diplomatiques, son collègue les protégea et leur permit d'échapper ainsi au châtiment qu'ils avaient mérité. Cela fit que, plus tard, alors que le roi sabin s'était rendu à Lavinium pour des raisons religieuses, il y fut tué par ceux qui voulaient venger le meurtre des

leurs. Par rapport à cette version, Denys d'Halicarnasse donne des détails supplémentaires : l'envoi de l'ambassade avait été motivé par un forfait préalable des Sabins liés à Titus Tatius, qui s'étaient livrés à des opérations de pillage en territoire lavinate, volant du bétail et d'autres biens et tuant ou blessant ceux qui s'opposaient à eux. Et les manifestations de partialité de l'associé de Romulus en faveur de ses compatriotes sont dédoublées. Dans un premier temps, il éconduit l'ambassade en exigeant que les plaignants viennent plaider leur cause à Rome – cette première ambassade étant suivie du meurtre des ambassadeurs, commis par des compatriotes du roi : dans les *Antiquités romaines*, ce crime contre le *ius gentium* se produit sur le chemin du retour de la délégation lavinate, non lors de son trajet pour se rendre à Rome comme chez Plutarque et Zonaras. Ensuite, on retrouve, chez Denys comme ailleurs, l'opposition entre le comportement de Romulus, qui veut que justice soit faite, et celui de Titus Tatius, qui refuse ; mais, dans la version des *Antiquités romaines*, elle se fait jour à l'occasion d'une seconde ambassade envoyée de Lavinium à Rome. Le roi sabin se rend alors personnellement coupable d'une atteinte au *ius gentium* analogue à celle qui avait été commise auparavant par ses compatriotes : il attaque la délégation qui s'en retournait à Lavinium avec les fautifs que Romulus lui avait fait livrer, et les leur reprend par la force.

La version de l'historien d'Halicarnasse témoigne de renchérissements qui ne peuvent être tenus pour anciens[45]. On assiste à deux ambassades et corrélativement à deux attaques de la délégation lavinate. Surtout la culpabilité de Titus Tatius se manifeste dès le début : il s'oppose aux justes réclamations de la première ambassade – dans une scène où, étrangement, Romulus n'apparaît pas –, ce qui a pour effet de déplacer le meurtre des envoyés lavinates, qui se produit dans son récit lors du retour et non d'aller de la délégation de la cité latine. Elle est accentuée dans la scène de la seconde ambassade : Denys d'Halicarnasse introduit la reprise par Titus Tatius des coupables justement livrés par son collègue, péripétie qui ne se retrouve pas ailleurs.

Néanmoins, sur un point, on peut penser que la version de l'historien grec est plus satisfaisante que celles de Tite-Live, Plutarque et Zonaras : chez eux, il est pris acte de ce que les victimes de l'agression des compatriotes de Titus Tatius sont des ambassadeurs. Mais le fait n'est pas expliqué : après tout, si la motivation de l'agression avait été simplement le vol (raison que Zonaras

avance, mais qu'il est seul à donner), l'histoire aurait pu concerner des Lavinates quelconques, non des représentants officiels de la cité en mission diplomatique. Sur ce point, l'évocation de *legati* ou *presbeis* sans autre précision qu'on trouve chez ces auteurs manque de justification. En revanche, la raison que Denys d'Halicarnasse avance – une affaire de brigandage motivant des réclamations de la cité lésée – est tout à fait plausible. On peut dès lors considérer que cette précision faisait partie de la trame ancienne de l'histoire. Les Sabins avaient attaqué les ambassadeurs et les avaient assassinés pour les empêcher de faire valoir leurs justes revendications à Rome.

L'évolution du récit nous semble donc pouvoir être exprimée par le tableau suivant :

Tite-Live, Plutarque, Zonaras	Denys d'Halicarnasse	Forme primitive du récit
	Pillage des Sabins en territoire lavinate	Pillage des Sabins en territoire lavinate
Envoi d'une ambassade lavinate à Rome sans justification	Envoi d'une ambassade lavinate à Rome justifié par le pillage	Envoi d'une ambassade lavinate à Rome justifié par le pillage
	Opposition de Titus Tatius à la première ambassade	
Meurtre des ambassadeurs lavinates par les Sabins sur le trajet Lavinium-Rome	Meurtre des ambassadeurs lavinates par les Sabins sur le trajet Rome-Lavinium	Meurtre des ambassadeurs lavinates par les Sabins sur le trajet Lavinium-Rome
	Seconde ambassade lavinate	
Opposition entre Romulus et Titus Tatius sur la décision à prendre	Opposition entre Romulus et Titus Tatius sur la décision à prendre	Opposition entre Romulus et Titus Tatius sur la décision à prendre
	Attaque des ambassadeurs lavinates par Titus Tatius sur le trajet Rome-Lavinium	
Assassinat de Titus Tatius à Lavinium	Assassinat de Titus Tatius à Lavinium	Assassinat de Titus Tatius à Lavinium

Le récit met en scène l'attitude différente des deux rois. Titus Tatius – déjà avant que lui soient attribués les forfaits supplémentaires qu'on trouve dans la version de Denys d'Halicarnasse – fait preuve de partialité envers ses proches et se rend coupable d'un déni de justice. Celui-ci est d'autant plus grave que ceux qu'il soustrait ainsi au sort qu'ils ont mérité ont commis un crime qui va au-delà des simples vols, voire homicides[46] dont ils se sont rendus coupables auparavant lors de leurs raids de pillage sur le territoire de Lavinium : en tuant des ambassadeurs, ils ont commis une très grave atteinte au *ius gentium*, au mépris de leur caractère sacré[47]. Denys d'Halicarnasse, parlant de « forfait monstrueux », nécessitant « une expiation immédiate », lui attribuant un caractère de délit religieux puisque « les lois sacrées avaient été violées », a justement relevé la nature spécifique du crime, qui le rend inexpiable[48]. Par son refus de condamner les coupables, Titus Tatius, partage leur culpabilité et s'associe à la souillure que constitue leur crime. Sur un point aussi grave, il n'assure pas le rôle de dispensateur de justice qu'on est en droit d'attendre d'un souverain. Il n'est donc pas à la hauteur de la fonction royale.

Au contraire, Romulus se montre irréprochable, agit en souverain parfait. La différence entre les deux associés sur le trône de Rome est attestée d'une manière exemplaire par ce qui leur advient dans la suite du récit. Titus Tatius est assassiné, et cela dans le cadre d'une cérémonie cultuelle et, chez Denys d'Halicarnasse qui est le seul à fournir des détails sur la mort du roi, avec des instruments qui sont ceux utilisés pour le sacrifice[49], ce qui souligne bien la nature d'atteinte aux lois sacrées de sa faute. En revanche Romulus, lorsqu'il est donné comme présent lors de cette cérémonie au côté de son collègue, ce qui est le cas chez Plutarque[50], a doit à un traitement différent de la part des Lavinates : « reconnaissant en Romulus un homme juste, ils le reconduisirent et n'eurent pour lui que de bonnes paroles »[51]. Romulus remplit donc sa fonction royale comme elle doit l'être, il est conforme au modèle du bon roi, assurant la justice à son peuple, et même à des étrangers comme ces Lavinates.

Désormais, Romulus sera seul à occuper le trône de Rome ; comme le signale Denys d'Halicarnasse après cet épisode, « pour la seconde fois, Romulus fut seul à gouverner »[52]. L'expérience de la double monarchie se solda donc par un échec et le fondateur se passa dès lors d'un associé. Si cette situation fit naître des soupçons – point sur lequel nous reviendrons[53] –, elle ne fut pas de nature

à lui aliéner les faveurs de son peuple, y compris dans sa composante sabine. L'auteur de la *Vie de Romulus* met ce point en relief, preuve que cela n'allait pas de soi après la disparition de celui qui représentait cette composante de l'*Vrbs*[54]. Cela signifie qu'il était un roi irréprochable – du moins à ce moment de sa carrière – et qu'il était parfaitement à même de présider aux destinées de la ville, sans avoir besoin d'un collègue.

Mais on peut dès lors se demander quelle fonction l'expérience de la double monarchie remplit dans le récit. Elle n'a duré qu'un temps et apparaît comme ayant été finalement négative et ne pas mériter d'être reconduite. Sa nécessité n'apparaît donc pas clairement et, nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, il ne nous semble pas qu'il faille y voir une préfiguration du système collégial qui sera celui de la République[55].

Les associés de Romulus : des faire-valoir successifs

Or, si on prend en considération l'ensemble de la geste de Romulus, on s'aperçoit que le cas de Titus Tatius n'est pas isolé. Au cours de sa carrière, le fondateur a eu l'occasion de se trouver en relation avec d'autres personnages, qui lui ont été associés un temps avant de disparaître.

Le plus évident est le cas de son frère Rémus. Nous nous sommes penché sur les différents aspects du rapport entre les deux jumeaux, qui a commencé par une quasi-identification, est passé par un processus de différenciation progressive et s'est achevé par l'élimination de l'un au profit de l'autre[56]. Comme la relation entre les deux fils de Rhéa Silvia, celle entre Romulus et Titus Tatius – une fois conclue la période préalable de la guerre romano-sabine où ils s'étaient affrontés – s'est traduite par une phase d'activité commune. Par rapport à Rémus comme par rapport à Titus Tatius, cette relation s'est achevée tragiquement par la mort du partenaire de Romulus – même si cette mort, dans le cas du roi sabin, n'a pas été le fait du *conditor*, comme dans le cas de Rémus, mais de tiers, les Lavinates. Dans les deux cas également, l'élimination de l'associé de Romulus survient parce qu'il a commis un acte susceptible d'entraîner une punition divine, alors que le comportement du *conditor* a été irréprochable. Nous venons de voir que la mort de Titus Tatius était la conséquence du déni de justice dont il s'était rendu coupable, et cela dans une affaire où il s'était mis du côté d'individus qui avaient eu une attitude sacrilège, ce qui ne pouvait qu'attirer la colère divine ;

s'agissant de Rémus, nous avons rappelé l'importance de l'épisode de manducation des *exta*, où il s'était approprié la part de la victime normalement interdite à l'homme et réservée aux dieux, épisode qui annonçait son élimination par Jupiter lors de la scène de prise d'auspices, suivi de son refus d'admette l'instauration par son frère d'un espace inauguré, mis sous la protection des dieux. Un parallélisme existe entre ces deux cas d'associés de Romulus.

Il existe encore un troisième cas d'histoire analogue, où on voit un personnage jouer un certain temps un rôle à côté de Romulus avant d'être éliminé. La guerre romano-sabine met en jeu, du côté des Romains, non seulement Romulus, mais aussi un personnage qui lui est certes subordonné, mais n'en apparaît pas moins dans le récit de Tite-Live et celui de Plutarque[57] comme le seul combattant de l'armée romaine qui soit mis relief en dehors de Romulus, en une dualité qui répond à celle de Titus Tatius et Mettius Curtius du côté sabin. Il s'agit d'Hostius Hostilius, que Tite-Live montre combattant au premier rang des soldats de Romulus et galvanisant les siens par son exemple, jouant un rôle symétrique du côté romain à celui de Mettius Curtius du côté sabin[58], et qui est le seul Romain nommé par Plutarque dans son récit de la bataille (bataille où, à la différence de Mettius Curtius, il devait succomber)[59].

Nous n'avons pas à nous appesantir ici sur la personnalité de Hostius Hostilius, qui fut le grand-père du troisième roi de Rome, le guerrier Tullus Hostilius[60]. Le fait qu'une des identifications du *lapis niger* ait été la tombe dont il aurait été gratifié, au centre du Forum[61], après sa mort montre que ce ne fut pas une figure secondaire de la vision du passé de Rome, au point qu'on a parfois proposé de reconnaître en lui un fondateur de l'*Vrbs*, alternativement à Romulus[62]. Nous savons trop peu sur le personnage pour qu'une telle hypothèse puisse être garantie et, en tout cas, tel que nous le percevons dans la tradition sur les origines de Rome, il s'agit d'un subordonné du *conditor* ; il est cependant le seul qui soit mis en valeur dans cette partie de la narration, ce qui autorise à faire de lui, comme de Rémus et de Titus Tatius pour d'autres périodes de la carrière du premier roi, un associé de Romulus.

Comme ces deux autres figures du récit, Hostius Hostilius meurt, après avoir joué son rôle à côté du fondateur. Mais, à la différence de Rémus et Titus Tatius, son élimination n'est pas liée à une faute de sa part : au contraire, il est

un combattant valeureux et il tombe au service de sa patrie en affrontant l'ennemi. Il n'y a donc rien de négatif dans cette mort. Néanmoins, si on met son rôle dans la bataille en regard de celui prêté à Romulus, le contraste est manifeste : il se fait tuer lors de la rencontre, alors que Romulus, quand bien même on admettait qu'il eût été blessé et eût dû se retirer un moment du combat[63], en fut le grand vainqueur, par l'intervention salvatrice de Jupiter Stator, manifestation du dieu suprême qu'il avait été capable de mettre en œuvre[64].

Il s'ensuit qu'il faut reconnaître chez Hostius Hostilius une infériorité par rapport à Romulus : il agit dans la bataille en tant que pur guerrier et se révèle incapable d'emporter la décision, en dépit du courage qu'il manifeste. Il meurt, ce qui déclenche une panique parmi ses compatriotes : il faudra que Romulus, intervenant à son tour, rétablisse la situation. Mais lui le fera en faisant appel aux ressources de la religion, qui se montreront plus efficaces de celles des moyens simplement militaires. Ainsi, par rapport à Hostius Hostilius également, Romulus montre sa supériorité, une supériorité qui passe par son comportement religieux et l'aide que lui apportent les dieux.

Si on regroupe ce qui est dit de Rémus, Hostius Hostilius et Titus Tatius, il paraît donc possible de mettre en série ces trois occurrences de personnages qui furent associés à Romulus à un moment de sa vie et en marquèrent chacun une étape, avant d'être éliminés. Tous trois, et pas seulement Rémus et Titus Tatius qui sont connotés négativement par une faute, se montrent inférieurs à Romulus : seul ce dernier est capable de se voir accorder l'appui des dieux, qui finalement est l'élément décisif. C'est à lui, non à Rémus, que Jupiter accorde les signes qui lui permettront de fonder sa ville, le même dieu, en tant que Stator, intervenant à sa prière, bloque l'avance ennemie qu'Hostius Hostilius n'a pu empêcher, son sens de la justice, l'opposant à Titus Tatius, lui vaut de ne pas périr dans la scène de sacrifice où son collège sabin est assassiné.

Les trois moments de la vie du fondateur de Rome dans lesquels ses épisodes se situent sont les trois que G. Dumézil avait distingués comme scandant sa carrière et dont nous avons vu qu'on pouvait les interpréter comme formant une séquence trifonctionnelle[65] : période de la formation, passée parmi les bergers et où il est associé à son jumeau Rémus, qui peut relever de la troisième fonction, période des guerres accompagnant la fondation de la Ville, qui peut relever de la deuxième fonction, période du règne sur la cité entièrement constituée, qui peut relever de la première fonction. On peut

envisager une série ternaire d'occurrences du motif de l'associé de Romulus, se distribuant sur chacun des niveaux de l'idéologie tripartie et servant, à chaque fois, de faire-valoir à la figure authentiquement royale et assurée de l'appui des dieux qu'est le *conditor*. Nous l'avons vu, le récit met en œuvre une série de schémas à trois éléments, jalonnant la carrière du premier roi : la même logique narrative peut rendre compte du rôle parallèle des trois partenaires du premier roi que nous avons pris en considération – et en particulier de l'association au règne de Romulus de son collègue sabin, rapidement éliminé[66].

Période de la carrière de Romulus (et cadre fonctionnel)	**Figure associée au héros**	**Rôle de l'associé**	**Infériorité de l'associé conduisant à son élimination**	**Supériorité de Romulus (se manifestant sur le plan de la fonction I)**
Formation en milieu pastoral Fonction III	Rémus	Jumeau de Romulus, berger comme lui	Commet une faute religieuse qui l'élimine du processus de fondation	Respecte les règles de la religion
Guerres liées à la fondation de la ville Fonction II	Hostius Hostilius	Chef militaire subordonné à Romulus	Se révèle incapable d'assurer la victoire	Sait faire appel à l'aide des dieux
Régne sur la ville de Rome Fonction I	Titus Tatius	Roi de Rome associé à Romulus	Manque à son devoir de justice	Respecte la justice

1. Cicéron, *De la république*, 1, 13, Tite-Live, 1, 13, 8, Denys d'Halicarnasse, 2, 46, 2, Strabon, 5, 3, 2 (229), Ovide, *Métamorphoses*, 14, 804, Plutarque, *Vie de Romulus*, 19, 9, Suétone, *Vie de Tibère*, 1, Appien, 1, 5, Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 13, Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, Zonaras, 7, 4.

2. En revanche le nom de Quirites porté par les citoyen est présenté comme une concession accordée aux Sabins grâce à une étymologie complaisante le rapprochant du nom de la ville de Cures d'où Titus Tatius était originaire (Tite-Live, 1, 13, 5, Denys d'Halicarnasse, 2, 46, 2, Plutarque, *Vie de Romulus*, 19, 9, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 710, *Des hommes illustres*, 2, 10, Zonaras, 7, 4 ; Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, suivi par Landulphe Sagax, 1, 7, explique en revanche le nom Quirites à partir du nom sabin de la lance, *curis*).

3. Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 13 : « Romulus, qui n'a pas voulu d'un frère pour collègue, souffrira-t-il longtemps un étranger, lui qui n'a pu souffrir un frère, et un frère jumeau ? »

4. Mommsen 1881, p. 22-23, De Sanctis 1907, I, p. 207-210, Pais 1926, p. 313-320.

5. Plutarque, *Vie de Romulus*, 19, 10, Dion Cassius, 1, 5, 5, Zonaras,7, 4.

6. Sur les « dieux de Titus Tatius », voir plus haut, p. 223, avec n. 35.

7. Voir plus haut, p. 224.

8. Meulder 2000.

9. Dumézil 1968, p. 297. Sur la signification de l'épisode en termes d'idéologie trifonctionnelle, voir plus haut, p. 237.

10. P. Carafa, dans Carandini 2010, p. 262. Sur l'importance des recherches des antiquaires pour la tradition, Poucet 1985, p. 49-50, 257-259, Poucet 2000, p. 36-38, 329-369.

11. Accessoirement, cet épisode fournit une explication du lieu-dit Lautulus, situé à côté du temple, qui est rapproché du verbe *lauare*, laver. Données sur le sanctuaire de Janus Geminus dans Coarelli 1983a, p. 89-97.

12. Dumézil 1973, p. 19-89. Sur cette question, voir déjà plus haut, p. 77-81.

13. Naissance selon le récit de Promathion, débordement des eaux du Tibre qui assure le salut des jumeaux, signe igné échu à Romulus lors de la fondation de Rome, question du culte de Vesta et de Vulcain. Voir p. 56-59, 73-81, 214-218, 219-227.

14. On ne peut pas dire pour autant que la manifestation de Jupiter Stator ait remplacé celle du feu dans l'eau qui aurait été la seule existant à un niveau primitif de la tradition. L'intervention quasiment magique du dieu suprême a sa logique propre, bien dégagée par G. Dumézil dans son analyse de la guerre. Elle pouvait coexister avec une manifestation du dieu du feu ; nous avons vu, dans la scène d'expulsion des nouveau-nés, que les opérations salvatrices liées aux animaux (et donc à Mars et Jupiter) et au feu dans l'eau, par la crue du Tibre, s'additionnaient et ne s'excluaient pas. Voir plus haut, p. 99-116.

15. Tite-Live, 1, 12, 8, Denys d'Halicarnasse, 2, 42, 2-3, Plutarque, *Vie de Romulus*, 18, 5.

16. La perspective est envisagée dans Sergent 1989, p. 19-20, avec Mettius Curtius du côté sabin, Hostius Hostilius du côté romain.

17. Voir plus haut, p. 234, avec n. 70.

18. Tite-Live, 1, 12, 2-3, Plutarque, *Vie de Romulus*, 18, 6. Sur Hostius Hostilius, voir plus loin, p. 306-308.

19. Denys est le seul à faire état d'un affrontement direct entre Mettius Curtius et Romulus. Chez Tite-Live, le Sabin est jeté dans le lac par son cheval ; chez Plutarque, il abandonne sa monture ; chez Denys d'Halicarnasse il combat à pied et se jette de lui-même dans l'eau. Ces divergences ne portent pas sur des points significatifs, à la différence d'une précision, qui figure uniquement chez Plutarque et sur laquelle nous allons revenir : le lac n'aurait pas existé auparavant, mais aurait été formé par une inondation du Tibre qui venait de se produire.

20. Pour les données archéologiques, Giuliani 1996 ; on a trouvé en ce lieu les restes d'une fontaine datant à la fin de la République.

21. Poucet 1985, p. 199-217, Poucet 2000, p. 349-351.

22. Varron, *De la langue latine*, 5, 150, se référant à un Cornelius qui reste indéterminable et à Q. Lutatius Catulus, qui fut consul en 102 av. J.-C. (= fr. 11 Peter = fr. 11 Chassignet).

23. Varron, *De la langue latine*, 5, 148, citant Procilius, antiquaire de la première moitié du I^er^ siècle av. J.-C., Tite-Live, 7, 6, 1-6 (avec rappel en 6 de la version différente présentée au livre I), Denys d'Halicarnasse, 14, 11, 3-4, Valère Maxime, 5, 6, 2, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 15, 78, Dion Cassius, fr. 30, 1-2, Orose, 3, 5, Paul Festus, 42 L, Zonaras, 7, 25.

24. Voir Briquel 2007b pour l'idée que cette légende entre dans une série de trois histoires parallèles, relatées par Valère-Maxime, en 5, 6, 2, 3 et 4, se référant à une séquence animale oiseau augural/cheval guerrier/bœuf laboureur et déclinant sur chacun des niveaux de l'idéologie tripartie le thème du sacrifice

d'un individu pour la patrie (le préteur Aelius rendant justice et confronté à un oiseau sur son tribunal pour le niveau I, Marcus Curtius se jetant tout armé avec son cheval dans le gouffre ouvert sur le Forum pour le niveau II, Genucius Cipus de la tête de qui surgissent des cornes rentrant de la campagne à Rome pour le niveau III).

25. Voir Coarelli 1985, p. 31-32 (avec application de ce rituel à la tradition sur la pierre coupée par le rasoir d'Attius Navius).

26. Poucet 1967, p. 241-259, Bremmer 1993, p. 165-170 (= Richardson, Santangelo 2014, p. 155-160), Fraschetti 1981, p. 74-76, avec n. 63.

27. Desnier 1995.

28. Dumézil 1973, p. 39-67.

29. Denys d'Halicarnasse, 2, 46, 3.

30. Pour le deuxième des triomphes de Romulus, le dieu Vulcain apparaît cependant dans son rôle de deuxième fonction ; voir plus loin, p. 329-335.

31. Denys d'Halicarnasse, 51, 1, 52, 5, Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 1, Solin, 1, 21, Zonaras, 7, 6.

32. Tite-Live, 1, 13, 8, Denys d'Halicarnasse, 2, 51, 4, Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 2.

33. La guerre contre Cameria que Denys d'Halicarnasse attribue aux deux rois, qui l'auraient menée en commun (2, 51, 4-5), est une anticipation manifeste de celle qui aura lieu ensuite, menée par Romulus seul (2, 54, 1-2), destinée à combler le vide de cette période ; voir plus loin, p. 329-330.

34. Denys d'Halicarnasse, 2, 50, 1-3, Plutarque, *Vie de Romulus*, 20-22, évoquent des mesures qui auraient été alors prises (mais qui sont rapportées surtout à Romulus).

35. Ennius, *Annales*, I, fr. 60, 109 : *O Tite, tute, Tati, tibi tanta, tyranne, tulisti* (« Ô Titus Tatius, tu as attiré sur toi, tyran, un tel sort »).

36. Sa culpabilité est omise dans les présentations rapides de Varron, *De la langue latine*, 5, 51, Strabon, 5, 3, 2 (229), Solin, 1, 20. Sur la question, P. Carafa, dans Carandini 2014, p. 291-307.

37. Orose, 2, 4, 6 (suivi par Landulphe Sagax, 1, 6). Cette affirmation tendancieuse développe un trait ancien de la tradition, le fait que Romulus fut en butte aux soupçons après la mort de son collègue, mais aucun auteur avant Orose n'avait soutenu qu'il en avait été réellement l'instigateur. Voir plus loin, p. 354-357.

38. Zonaras fait intervenir ici par erreur des cérémonies accomplies par les magistrats romains dans l'autre métropole de l'*Vrbs*, Albe : Titus Tatius aurait été assassiné par les parents des ambassadeurs lavinates sur le mont Albain, où il s'était rendu avec Romulus pour le culte de Jupiter Latiar (7, 4).

39. Macrobe, *Saturnales*, 3, 4, 11 ; voir Dubourdieu 1989, p. 341-342. Dans ce sens, Fraschetti 2002, p. 87.

40. Tite-Live, 1, 14, 3 ; cf. 8, 15-16, pour l'accord entre les deux villes après la dissolution de l'ancienne ligue latine en 338 av. J.-C. (sur lequel, Humbert 1978, p. 179-184, Dubourdieu 1989, p. 344-355). Dans ce sens, Wissowa 1912, p. 518, Alföldi 1965, p. 260-261.

41. Varron, *De la langue latine*, 5, 152, Denys d'Halicarnasse, 2, 53, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 3, Festus, 496 L ; sur cette étiologie, Poucet 1967, p. 287-288. Sur la fonction étiologique de l'ensemble du récit, Poucet 1985, p. 94.

42. Également Festus, 496 L : « Tatius : on dit qu'il fut tué à Lavinium par les amis des ambassadeurs que des brigands liés à Titus [Tatius] avaient tués » (mais sur l'expression *Titini latrones*, voir Poucet 1967, p. 282, comprenant le terme *latrones* non dans son sens classique de « brigands », mais dans celui ancien de « gardes du corps »).

43. Denys ajoute ensuite en 2, 52, la version des faits donnée par Licinius Macer (fr. 5 Peter = fr. 4 Chassignet) : Titus Tatius était venu seul, sans Romulus, et non pour accomplir un sacrifice, mais pour apaiser la colère des Lavinates contre les auteurs du forfait ; il mourut lapidé par le peuple.

44. Zonaras transfère l'assassinat de Titus Tatius de Lavinium à Albe, par confusion avec les cérémonies du mont Albain.

45. Sur l'évolution du récit et son amplification, Poucet 1967, p. 252-258, Poucet 1985, p. 252-254, Poucet 2000, p. 64-66.

46. Denys d'Halicarnasse précise que, lors de leurs raids de pillage, les compatriotes de Titus Tatius ont tué des Lavinates qui se défendaient contre leurs déprédations (2, 51, 1).

47. Si on veut appliquer ici les cadres de pensée de l'idéologie tripartie, on peut noter que les Sabins se rendent coupables de fautes répondant aux trois niveaux fonctionnels : vol (troisième fonction), homicide (deuxième fonction), atteinte au caractère sacré des ambassadeurs (première fonction). Leur culpabilité est donc totale.

48. Denys d'Halicarnasse, 2, 52 1.

49. Denys d'Halicarnasse, 2, 52, 3 ; sur ce point, P. Carafa, dans Carandini 2014, p. 302-303.

50. Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 3 ; en revanche chez Licinius Macer, cité par Denys d'Halicarnasse, 2, 52, 4 (= fr. 5 Peter = fr. 4 Chassignet), et Tite-Live, 1, 14, 4, Romulus n'est pas présent.

51. Plutarque, *l. c.* ; les mots de Plutarque sont repris presque textuellement dans Zonaras, 7, 4.

52. Denys d'Halicarnasse, 2, 53, 1.

53. Voir plus loin, p. 354-357.

54. Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 4 : « (Il n'y eut) aucun trouble dans l'État ni aucune sédition chez les Sabins. Les uns, par l'amour qu'ils avaient pour lui, les autres, par crainte de sa puissance, d'autres enfin, parce qu'ils le voyaient protégé en tout par la faveur des dieux, lui conservèrent leur vénération. » Cf. *Vie de Numa*, 2, 8.

55. Voir plus haut, p. 284, avec n. 4.

56. Voir plus haut, p. 125-169, 171-204.

57. Hostius Hostilius n'apparaît pas dans la présentation de la bataille du Forum chez Denys d'Halicarnasse. Celui-ci fait jouer un rôle comparable à Lucumon, qui est pour lui le commandant en second du côté romain, préposé à l'aile gauche alors que Romulus l'était à l'aile droite (2, 42, 2) ; il lutte vaillamment, avant d'être mis hors de combat, ce qui détermine la fuite de ses soldats (2, 43, 2). Mais Lucumon, dont le nom renvoie aux Luceres, et donc à la question des trois tribus primitives, et pour lequel il n'existait pas de tradition sur une tombe sur le Forum, est un personnage très différent d'Hostius Hostilius. À plus forte raison faut-il tenir à part le cas de Caeles Vibenna, qui résulte d'un transfert dans la légende de Romulus du compagnon de Servius Tullius. Voir plus haut, p. 234, n. 70.

58. Tite-Live, 1, 12, 2 : « Au premier rang de part et d'autre engageaient le combat, du côté des Sabins Mettius Curtius, du côté des Romains Hostius Hostilius. »

59. Sur la mort d'Hostius Hostilius, Tite-Live, 1, 12, 2, Plutarque, *Vie de Romulus*, 18, 6, *Des hommes illustres*, 2, 7 (avec forme du prénom Hostus).

60. Tite-Live, 1, 22, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 14, 8 et 18, 6 (appelant le personnage Hostilius). En 3, 1, 1, Denys d'Halicarnasse (qui parle lui aussi d'un Hostilius) dit qu'il était originaire de Medullia, d'où il était venu à Rome après l'annexion de cette ville par Romulus (2, 36, 2) ; il évoque alors les exploits qu'il avait accomplis lors de la guerre contre les Sabins puis sa mort, mais sans dire explicitement qu'il avait péri au cours de cette guerre ; en 3, 1, 2, il identifie sa tombe avec le *lapis niger*. Selon Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 16, 5, Hostus Hostilius, aïeul du roi Tullus Hostilius, avait reçu une couronne de Romulus pour être le premier entré dans Fidènes lors de la guerre contre cette cité – ce qui suppose qu'il n'avait pas péri au cours de la guerre contre les Sabins. Macrobe, *Saturnales*, 1, 6, 16, connaît un Hostus, à qui Romulus avait donné comme épouse Hersilie lors du rapt des Sabines et qui était un Latin venu dans l'Asylum ; Hostus Hostilius était son fils, et avait été le premier enfant né à Rome après le rapt des femmes, ce qui lui avait valu l'honneur de porter la bulle et la toge prétexte. Pour Macrobe, son nom

d'Hostilius, rapproché de *hostis*, ennemi, viendrait de ce qu'il était né en territoire ennemi ; mais il faut plutôt penser qu'on a compris au départ Hostilius comme un patronyme, fils de Hostus ou Hostius, ce qui a donné naissance à la figure d'un Hostus ou Hostius ancêtre de Tullus Hostilius.

61. Sur le *lapis niger* et les diverses identifications proposées par les Anciens, mais dans lequel on peut reconnaître le Volcanal, voir plus loin, p. 330-332. Pour l'hypothèse de la tombe d'Hostius Hostilius, Denys d'Halicarnasse, 3, 1, 2 (sans prénom), Festus, 184 L (avec restitution du nom).

62. Coarelli 1983a, p. 166-167 (avec n. 44, p. 167).

63. Denys d'Halicarnasse, 2, 43, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 18, 7.

64. Tite-Live, 1, 12, 3-7, Plutarque, *Vie de Romulus*, 18, 8-9, Florus, 1, 1, 13, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 8, 635, 640, Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 13, *Des hommes illustres*, 2, 8. En revanche, Denys d'Halicarnasse, 2, 43, 3-4, évoque une intervention personnelle de Romulus reprenant le combat, sans mention de Jupiter Stator.

65. Voir plus haut, p. 35-38.

66. Une question peut se poser à propos de la connotation négative qui s'attache au collègue sabin de Romulus si on fait intervenir le fait que, dans le schéma de la guerre romano-sabine, il représente la troisième fonction. Cette caractérisation expliquerait-elle qu'il est impropre à exercer le pouvoir royal, qui relève de la première fonction et pour lequel Romulus est au contraire pleinement qualifié ? On connaît, dans le monde indo-européen, des exemples de souverains relevant du troisième niveau fonctionnel qui se révèlent inaptes à la royauté : c'est le cas du roi d'Irlande Bress, fils d'un Fomore et de la déesse Eria (Irlande), qui succède à Nuada comme souverain des Tuatha Dé Danann une fois que celui-ci a perdu sa main lors de la première bataille de Mag Thured. Son avarice le fait chasser par son peuple, si bien qu'il participera à la seconde bataille de Mag Thured dans les rangs des ennemis de ses anciens sujets. Mais on ne voit pas de traits communs entre Bress et Titus Tatius qui permettent d'envisager un archétype commun. Tout au plus peut-on noter que l'associé sabin de Romulus commet une faute dans une affaire de vol, ce qui peut relever de la troisième fonction.

Chapitre VIII

Les guerres du fondateur, lumières et ombres

A) Une série de victoires éclatantes

Un règne scandé par des guerres

En tant que premier roi de Rome, il est normal que Romulus se soit vu attribuer une importante œuvre institutionnelle et législative[1]. Il est celui qui dota l'*Vrbs* de ses premiers cadres religieux, politiques, sociaux et juridiques et cette facette de son œuvre a été particulièrement développée dans les *Antiquités romaines*, puisque Denys d'Halicarnasse ne lui consacre pas moins de 23 chapitres (de 7 à 29) dans son livre II, ce qu'on a appelé la « constitution de Romulus » – long exposé sur l'origine duquel diverses hypothèses ont été avancées[2]. Mais ce sur quoi les textes s'attardent le plus ne concerne pas, selon l'articulation traditionnelle de l'annalistique, la partie *domi* de son œuvre, celle qui concernait la politique intérieure, mais sa partie *militiae*, celle qui concernait la politique extérieure, c'est-à-dire en pratique la guerre. On peut même dire que le récit du règne de Romulus, du moins jusqu'à sa disparition, est tout entier consacré aux conflits qui l'opposèrent aux voisins de l'*Vrbs*, conflits qui occupent la quasi-totalité de la narration, à tel point que Servius explique que « le temple de Janus resta ouvert sous Romulus, parce qu'il ne fut jamais exempt de guerres »[3]. Il est donc impossible de parler ici, comme G. Dumézil l'avait fait, de « quelques guerres (qui) ne sont plus que des éléments secondaires »[4]. Elles constituent le corps même du récit et, dans ce sens, elles méritent plus qu'un rejet expéditif. Effectivement, comme nous le verrons, elles semblent former un tout articulé, ordonner la narration de la

geste du fondateur de Rome à partir du moment où il est devenu roi de la cité qu'il avait fondée.

Mais ces guerres n'ont pas débuté avec l'achèvement du processus de fondation, lorsque Romains et Sabins fusionnèrent, donnant ainsi à la nouvelle ville sa structuration complète et, par l'acquisition désormais garantie de l'élément féminin qui lui avait manqué, lui permettant de passer le cap de la génération des compagnons de Romulus, tous masculins. La dernière étape du processus de fondation, celle qui avait permis à l'*Vrbs* de se doter de femmes, avait donné lieu à l'affrontement entre les Romains et les peuples qui avaient été victimes du rapt organisé lors des Consualia – se traduisant par les deux séries d'opérations que sont les guerres contre les peuples latins voisins et la guerre romano-sabine[5]. C'est pourquoi une vision complète des guerres de Romulus oblige à ne pas s'en tenir à celles qu'il eut à soutenir lorsque la période de formation de la cité fut achevée, celles qui l'opposèrent à Cameria, Fidènes, Véies, mais également à prendre en compte celles qui eurent lieu auparavant, et notamment la guerre contre Caenina, dont l'importance est marquée par le fait qu'elle donna lieu au dépôt des premières dépouilles opimes dans le temple de Jupiter Férétrien et, pour les auteurs qui font remonter l'institution déjà à cette époque, au premier triomphe.

Nous inclurons donc ces guerres dans le tableau ci-dessous. Il met en regard les seuls récits complets sur lesquels nous pouvons nous fonder, c'est-à-dire ceux de Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque. S'il n'existe pas entre eux de divergence fondamentale, ils présentent certaines différences, qui sont indiquées dans ce tableau, et surtout la présentation rapide des *Ab Vrbe condita libri*, ramassée sur quelques chapitres du livre I, paraît avoir omis des pans entiers de la tradition, comme le conflit avec Cameria.

	Tite-Live	**Denys d'Halicarnasse**	**Plutarque**
Guerre contre les cités latines	Guerre contre Caenina, Antemnae, Crustumerium (1, 10-11,4) Victoire sur Acron, roi de Caenina, prise de la ville, dépôt des	Guerre contre Caenina, Antemnae, Crustumerium (2, 32, 2-36, 1) Victoire sur Acron, roi de Caenina, prise de la ville (33, 2), retour à Rome (34, 1-2), triomphe (34,1-3),	Guerre contre Caenina, Fidènes, Crustumerium, Antemnae (16, 2-17, 2) Victoire sur Acron, roi de Caenina, prise de la ville, dépôt des dépouilles opimes, triomphe (16, 2-8)

	dépouilles opimes (10, 3-6) Prise d'Antemnae et Crustumerium (11, 1-4)	dépôt des dépouilles opimes (34, 4) Prise d'Antemnae (34, 1), puis de Crustumerium (36, 1)	Prise de Fidènes, Crustumerium, Antemnae (17, 1-2)
Guerre romano-sabine	(1, 11, 5-13)	(2, 37, 3-46)	(17-19)
Première guerre contre Cameria		(2, 51, 4-5) Guerre menée par Romulus et Titus Tatius Attaque des Caméniates, victoire romaine puis prise de Cameria où des colons sont envoyés (51, 4) Nouvelle prise de la ville où les colons romains avaient été maltraités (51, 5)	
	Tite-Live	**Denys d'Halicarnasse**	**Plutarque**
Guerre contre Fidènes	(1, 14, 4-11) Attaque du territoire romain par les Fidénates (14, 4-5) Victoire de Romulus grâce à une embuscade (14, 6-10) Prise de la ville par une attaque directe (14, 11)	(2, 53, 2-4) Les Fidénates s'emparent de navires de ravitaillement envoyés de Crustumerium à Rome frappée par une famine (52, 2) Bataille (52, 3) Prise de la ville par une attaque directe (52, 3)	(23, 6-7) – soit prise de la ville par une attaque directe par Romulus (23, 6) – soit attaque du territoire romain par les Fidénates (23, 6) Victoire de Romulus grâce à une embuscade (23, 6)
(Seconde) guerre contre Cameria		(2, 54, 1-2) Épidémie à Rome, révolte des Cameriates, qui profitent des circonstances (54, 1) Victoire de Romulus (54, 2) Deuxième triomphe de Romulus, consécration d'un char de bronze dans le temple d'Héphaïstos (54, 2)	(24) Épidémie à Rome et à Lavinium (24, 1-2) Attaque des Cameriates, qui profitent des circonstances (24, 3) Victoire de Romulus (24, 4)

			Consécration d'un quadrige de bronze dans le temple d'Héphaïstos (24, 5)
Guerre contre Véies	(1, 15, 1-5) Attaque et pillage du territoire romain par les Véiens, parents des Fidénates (15, 1-2)	(2, 54, 3-55) Véies réclame l'évacuation de Fidènes par les Romains (54, 3) Attaque de Fidènes (54,3) Bataille indécise devant Fidènes (54, 4) Victoire de Romulus à Fidènes grâce à une embuscade (55, 1-2)	(25, 2-7) Véies réclame Fidènes comme cité apparentée (24,2) Attaque de Fidènes et de l'armée de Romulus Victoire des Véiens à Fidènes (24, 3) Victoire de Romulus sur les Véiens (24, 3)
	Victoire de Romulus dans une bataille rangée (15, 3-4) Les Véiens demandent la paix (15, 5)	Seconde victoire de Romulus à Fidènes, dans une bataille rangée (55, 4) Prise dans le camp véien de navires de ravitaillement qui sont envoyés à Rome (55, 4) Troisième triomphe de Romulus (55, 5), les Véiens demandent la paix (55, 5-6)	Grande victoire de Romulus à Fidènes (24, 4) Les Véiens demandent la paix (24, 5), triomphe de Romulus, amenant comme captif le roi de Véies ; étiologie du cri « Sardiens à vendre ! » (25, 6-7)
Griefs des Romains contre Romulus après la guerre contre Véies		(2, 56, 3) Renvoi des otages véiens sans avis du peuple ; mépris des anciens ennemis devenus citoyens	(27, 3) Partage du territoire conquis décidé par Romulus seul ; renvoi des otages véiens sans l'avis du Sénat et contre sa volonté

Un principe organisateur de la narration :
les triomphes de Romulus

Les guerres soutenues par Romulus sont donc sans conteste un élément central du récit et méritent de ce fait d'être considérées avec attention si on

veut analyser le sens général de la geste du *conditor*[6]. On relève des différences d'un auteur à l'autre : omissions – nous avons déjà signalé que Tite-Live ne fait pas état du conflit avec Cameria –, dédoublements – Denys d'Halicarnasse relate deux guerres contre Cameria, là où Plutarque n'en mentionne qu'une, correspondant à la seconde de son prédécesseur, celle menée par Romulus seul après la disparition de Titus Tatius –, adjonctions – Plutarque, seul à le faire, compte Fidènes au nombre des cités latines dont les femmes furent enlevées lors des Consualia, entraînant la première série de guerres de la cité contre ses voisins –, variations dans le déroulement des opérations – Tite-Live affirme que la guerre contre Véies donna lieu à une seule bataille, Denys d'Halicarnasse et Plutarque à trois, et encore avec une divergence quant à l'issue de la première (rencontre indécise chez le premier, défaite romaine chez le second). Mais le récit de ces guerres apparaît surtout foisonnant, avec une superposition d'épisodes entre lesquels on serait en peine de trouver un principe organisateur. Ainsi, elles ne suivent pas ce qui serait une progression géographique logique, allant des hostilités contre les adversaires les plus rapprochés à celles contre les plus éloignés[7]. Assurément, la guerre contre Véies, la plus lointaine de celles que mène Romulus, est la dernière qui lui soit attribuée : mettant aux prises Rome et la puissante cité étrusque d'au-delà du Tibre qui sera son ennemie séculaire, au point que J. Hubaux a pu dégager un premier cycle dans l'histoire de l'*Vrbs* – ou du moins dans la représentation qu'on s'en faisait – qui était fondé sur la rivalité avec Véies, une « grande année » allant du règne de Romulus et de la première guerre romano-véienne à la chute finale de la ville étrusque[8], elle est certainement la plus significative pour la suite de l'histoire de Rome, que la conquête du territoire de sa voisine, au tout début du IV^e^ siècle av. J.-C. fera passer au rang de puissance dominante de l'Italie centrale[9]. Mais même les premières guerres, celles contre les petites cités latines dont les femmes avaient été enlevées en même temps que les Sabines, ne concernent pas nécessairement de proches voisines : si c'est le cas de Caenina et d'Antemnae, ce n'est pas celui de Crustumerium, située nettement plus loin, en amont sur le Tibre par rapport à Fidènes, pour ne pas parler de cette ville de Fidènes que Plutarque est le seul à faire intervenir à ce stade. Quant aux Sabins, mis en rapport avec Cures, ville située dans les Apennins, en dehors de la vallée du Tibre, ils représentent un saut géographique encore plus important. À l'inverse, Cameria, qui n'est évoquée

dans le récit qu'après la série des guerres enclenchées par le rapt des femmes, ramène à la proximité immédiate de l'*Vrbs*[10].

Nous avons proposé, dans un travail paru en 1980, l'idée que le récit des guerres de Romulus ait été structuré autour des triomphes attribués à ce roi[11]. Notre proposition a été rejetée par A. Fraschetti, qui a objecté que les trois triomphes attribués au fondateur ne concernaient qu'une partie des conflits où Rome avait alors été engagée : en dehors des celles contre Caenina, Cameria, Véies, pour lesquelles il est fait état d'une cérémonie de ce genre, des guerres eurent lieu avec Antemnae, Crustumerium, les Sabins, Fidènes[12]. Cependant il est évident qu'on ne peut séparer les hostilités contre Antemnae et Crustumerium de celles contre Caenina : elles relèvent du même ensemble, les premières guerres menées après le rapt des Consualia, celles qui avaient impliqué des petites villes latines, clairement distinguées de celle qui opposa ensuite Rome aux Sabins de Titus Tatius, dont il est souligné qu'ils mirent un certain temps avant d'ouvrir les hostilités[13]. Pour ce qui est du conflit avec Fidènes, il n'est pas vraiment séparé de celui avec Véies : point sur lequel nous aurons à revenir, la guerre contre la grande cité étrusque apparaît dans la tradition comme la conséquence de celle engagée par Romulus contre Fidènes, présentée comme un établissement tyrrhénien ; du reste les batailles qui opposèrent alors Romains et Véiens sont presque toujours localisées à Fidènes. Quant à la guerre romano-sabine, elle représente bien évidemment un épisode essentiel de la geste du *conditor*. Mais elle constitue un bloc autonome, qui doit être traité à part : nous avons suivi sur ce point l'analyse de G. Dumézil, qui y reconnaît l'héritage d'un antique schème mythique indo-européen[14]. D'ailleurs, ce qui marque bien sa singularité par rapport à toutes les autres guerres attribuées à Romulus, c'est la seule qui ne se termine pas par une victoire. Il n'est pas question de triomphe *de Sabineis Tatioque rege*, et la guerre ne donne pas lieu à un franc succès de la part des Romains, que l'intervention de Jupiter Stator (ou le surgissement d'une eau bouillante[15]) avait permis de sauver *in extremis* alors que les Sabins étaient en passe de l'emporter. Les Sabines, se précipitant au milieu des combattants, marquent la fin de ce qui aura été un match nul entre leurs époux et leurs pères et frères. C'est pourquoi il nous semble légitime de proposer une analyse des guerres de Romulus qui, en quelque sorte, saute l'épisode du conflit romano-sabin et relie la première série d'hostilités, celle antérieure à l'attaque de Titus Tatius et de

son peuple, et celles qui se déroulent ensuite, une fois le conflit romano-sabin résolu par la fusion des deux groupes (et non par une victoire de Rome sur ses adversaires). C'est justement ce que suggère la séquence des triomphes qu'aurait célébrés Romulus, couronnant autant de guerres victorieuses : elle omet la guerre entre Romains et Sabins.

Que ce soit un principe de structuration important pour la tradition sur Romulus nous paraît corroboré par le fait qu'on le retrouve dans une présentation rapide de sa carrière comme celle qu'on lit dans le *Recueil des faits remarquables* de Solin, un auteur du III^e^-IV^e^ siècle[16] : évoquant en effet en quelques mots la vie du fondateur dans une notice consacrée aux demeures attribuées aux rois, la seule chose que l'auteur relate sur son règne, après avoir évoqué la cabane de Faustulus où il habitait et la date de la fondation de la ville[17] et avant de mentionner sa mort, est qu'il célébra trois triomphes :

« Romulus régna trente-sept ans. Son premier triomphe fut sur les Caeniniens. Il enleva à Acron, leur roi, des dépouilles qu'il consacra à Jupiter Férétrien et qu'il appela opimes. Il triompha une deuxième fois des Antemnates et une troisième des Véiens. Il disparut près du marais de la Chèvre le jour des nones de juillet. »

La liste des triomphes que Solin donne est il est vrai erronée. Par rapport à celle qu'on trouve chez Denys d'Halicarnasse, le deuxième est attribué à la guerre contre Antemnae – qui est postérieure à celle contre Caenina, mais entre dans le même groupe des hostilités contre les cités latines voisines de Rome victimes du rapt des femmes et dont il n'est jamais dit qu'elle ait donné lieu à un triomphe[18]. C'est une évidente erreur de cet auteur tardif, qui n'est pas un véritable historien ; mais elle a l'intérêt de montrer que l'idée que le règne du premier roi ait donné lieu à la célébration de trois triomphes successifs faisait partie de la représentation qu'on s'en faisait, quand bien même on ne savait plus très bien sur quels adversaires il avait remporté ces triomphes[19]. Par ailleurs – nous aurons à revenir sur ce point – l'idée que le règne de Romulus ait été marqué par trois cérémonies de ce type est en accord avec le fait que ses successeurs eux aussi avaient été souvent crédités de trois triomphes : on le constate pour Tullus Hostilius, Tarquin l'Ancien, Servius Tullius[20]. Le thème des trois triomphes apparaît comme un motif récurrent

dans l'histoire des rois de Rome ; il est normal que sa première occurrence ait été celle des triomphes de Romulus.

Il est vrai que Tite-Live ne fait pas état du moindre triomphe durant son règne. De son côté Plutarque, qui évoque, ceux sur Caenina et Véies[21], ne signale pas celui sur Cameria, ne mentionnant pour cette guerre que l'érection d'un quadrige d'airain dans le temple de Vulcain[22]. En fait, parmi nos sources de base, seul Denys se réfère à cette séquence, numérotant soigneusement les triomphes de Romulus[23] comme il le fera pour ses successeurs[24]. Mais ces silences n'interdisent pas de penser que l'articulation sur trois triomphes ait été un élément de structuration important du récit des guerres du fondateur, comme elle l'a été pour d'autres rois par la suite. Que Plutarque n'y ait pas eu recours d'une manière systématique ne signifie pas qu'il ignorait cette articulation du récit (qui était celle des *Antiquités romaines*, source qu'il a utilisée). Quant à Tite-Live, il faut tenir compte de sa position particulière sur le triomphe. Il mentionne cette cérémonie pour la première fois à l'occasion de la victoire de Tarquin l'Ancien sur les Sabins[25]. Cela vient, comme l'a justement relevé D. Musti, de ce qu'il était partisan de la thèse d'une origine étrusque du triomphe et ne pouvait dès lors accepter que de telles cérémonies aient existé à Rome avant l'avènement d'un souverain d'origine tyrrhénienne[26]. Que ce rituel de la victoire ait effectivement été emprunté par les Romains à leurs voisins du nord[27] et ait donc peu de chances d'avoir été pratiqué chez eux avant l'installation de souverains venus de Toscane et que la cérémonie proprement romaine ait pu être originellement le dépôt des dépouilles opimes[28] n'empêchent pas que l'historien padouan paraisse isolé, les autres auteurs, et sans doute la tradition annalistique comme la tradition pontificale, n'ayant aucune réticence à attribuer des triomphes à Romulus ou à d'autres rois de la période préétrusque[29]. À l'époque où une historiographie romaine se mit en place, avec Fabius Pictor, la question des triomphes était depuis longtemps un point de focalisation de la valorisation des grands hommes du passé (il suffit de penser aux faux triomphes, *falsi triumphi*, que Cicéron reprochait aux grandes familles de s'attribuer[30]) ; il est difficile de penser que Romulus n'ait pas été crédité de tels honneurs, et en particulier n'ait pas été posé comme l'instaurateur du modèle des trois triomphes dont il a été fait largement usage pour ses successeurs.

Mais, le principe étant posé, il faut examiner comment ces guerres victorieuses, avec les triomphes qui les couronnent, sont présentées dans le récit.

La guerre contre Caenina

Les Caeniniens sont les premiers à réagir après l'enlèvement des femmes : les auteurs mettent cela sur le compte du caractère impétueux de leur roi Acron, « enflammé de colère » et trouvant « trop lente la conduite de Tatius et des Sabins » pour Tite-Live, compté par Denys parmi « les plus chauds partisans de la guerre » et impatient au point de « prendre les devants » sans attendre l'entrée en guerre des Sabins, qualifié d'« homme emporté » chez Plutarque[31]. De ce fait, l'affrontement entre Rome et Caenina précède non seulement la guerre romano-sabine, mais aussi les opérations contre les autres cités latines. Celles-ci ne sont d'ailleurs guère détaillées dans le récit. Tite-Live fait état d'une contre-attaque contre les Antemnates, dispersés pour piller dans la campagne romaine, qui aboutit à leur débandade, immédiatement suivie de la prise de la ville, puis d'un « combat encore moindre » contre Crustumerium et ses troupes, découragées par l'issue des luttes précédentes[32] ; Denys d'Halicarnasse évoque brièvement une première bataille contre les Antemnates, dont l'armée était « dispersée et occupée à faire du butin », et la prise de leur ville dont « une charge inattendue lui suffit à s'en rendre maître », puis expédie les hostilités contre les Crustumériens, disant qu'« il les défit en bataille rangée puis en prenant d'assaut leur ville » ; Plutarque se borne à dire, en une phrase, que les habitants des autres cités (parmi lesquelles il compte Fidènes), réunis, « furent vaincus et ne purent empêcher les Romains de prendre leurs villes ». On ne s'étonne pas que ces opérations mineures n'aient pas donné lieu à la mention d'un triomphe : elles passent au second plan derrière la campagne contre Caenina.

Celle-ci n'est peut-être pas militairement plus importante (Tite-Live parle d'une « légère rencontre », à la suite de laquelle l'ennemi prit la fuite)[33]. Mais elle revêt une importance capitale dans la mesure où elle donna lieu à l'institution des cérémonies essentielles du rituel de la victoire à Rome, le triomphe et le dépôt des dépouilles opimes.

Le triomphe que Romulus célébra alors est présenté comme le premier qui eut lieu à Rome et, à ce titre, il figure en tête de la liste des Actes triomphaux.

Il inaugure la longue suite des cérémonies analogues qui jalonnent l'histoire de Rome et apparaissent comme le témoignage concret de la mission de domination universelle que lui avaient assigné les dieux. Concrètement, les auteurs qui en parlent (c'est-à-dire Denys d'Halicarnasse et Plutarque) décrivent le rituel comme il se déroulera dans la suite de l'histoire de l'*Vrbs* – bien qu'il soit compliqué dans ce cas par la combinaison avec le dépôt des dépouilles opimes. Le chef romain victorieux monte en procession au Capitole pour remercier Jupiter qui a ainsi manifesté sa protection à la cité : cela reste valable pour ce premier triomphe même si nous sommes largement avant l'érection du temple de Jupiter Capitolin, qui sera le fait de la monarchie étrusque, et si le Jupiter qui est évoqué ici est le Jupiter Férétrien, destinataire des *spolia opima*, dont le petit temple, que Denys d'Halicarnasse décrit à cette occasion[34], s'élevait sur la même colline, mais à un autre emplacement. Les *Antiquités romaines* évoquent la marche des troupes dans les rues de Rome, avec des chants traditionnels ou des couplets improvisés en l'honneur de leur général, au milieu de la liesse populaire ; elles dépeignent l'accoutrement du chef victorieux, avec son manteau pourpre et sa couronne de lauriers[35]. On a là la description de la cérémonie telle qu'elle s'est déroulée tout au long de l'histoire de l'*Vrbs* – si ce n'est que Plutarque attaque son prédécesseur sur le fait que son Romulus triomphait déjà monté sur un quadrige[36], alors qu'à cette époque la cérémonie, selon lui, se déroulait à pied[37]. La fonction étiologique de ce premier triomphe du *conditor* est en tout cas patente : il porte en germe toute la glorieuse histoire ultérieure de la cité.

Il en va de même pour le fait que Romulus procède alors au premier dépôt de dépouilles opimes. Cette cérémonie, et donc le sens de son attribution au fondateur, n'a cependant pas exactement la même signification pour Rome que le triomphe. Car les *spolia opima* ne sont plus une cérémonie vivante – du moins à l'époque historique, car il faut prendre en considération l'hypothèse que ç'ait été la forme authentiquement romaine du triomphe, avant que l'influence étrusque ne lui substituât une cérémonie de type tyrrhénien (et exprimée par un mot qui, même s'il provient du terme grec *thriambos*, désignant un cortège religieux, est passé par un intermédiaire étrusque[38]). En pratique, les dépouilles opimes étaient ressenties comme une affaire du passé, dont la dernière occurrence remontait à Marcellus lorsqu'il avait vaincu le roi insubre Viridomar à Clastidium – quand bien même son souvenir continuait à

hanter la conscience des Romains à l'époque où écrivaient Tite-Live et Denys d'Halicarnasse, comme en témoignent, plus encore que l'élégie où Properce célébrait les trois chefs qui s'étaient ainsi illustrés[39], différents faits : selon Dion Cassius, César s'était fait accorder par le Sénat le droit de suspendre des dépouilles opimes pour ses victoires en Espagne[40] ; plus tard, Auguste s'était violemment opposé à la prétention du proconsul de Macédoine M. Licinius Crassus, le petit-fils du triumvir, de déposer dans le temple de Jupiter Férétrien les armes du roi des Bastarnes qu'il avait tué en combat singulier en 29 av. J.-C.[41] ; il n'est pas impossible que Drusus Germanicus ait procédé à une telle dédicace après ses campagnes en Germanie en 12-9 av. J.-C.[42]. Quoi qu'il en soit, si tant est qu'elles ont existé[43], les dépouilles opimes ont donné lieu à une reconstruction complète de la réalité, puisque, si on se fonde sur une loi attribuée à Numa Pompilius[44], le dépôt de *spolia opima* n'aurait pas été réservé au chef romain qui avait tué de sa propre main un chef ennemi, ni n'aurait concerné le seul Jupiter. En réalité, il aurait existé trois catégories différentes de dépouilles, distinguée par le grade du Romain qui avait tué un tel adversaire : l'honneur n'était pas réservé à un général combattant sous ses propres auspices, mais pouvait être accordé à un chef subordonné, voire un simple soldat.

Cette loi distinguait en effet, parmi les dépouilles opimes, les *prima, secunda* et *tertia spolia*. Le *dux* disposant du droit d'auspices offrait les premières dépouilles à Jupiter Férétrien, à qui il sacrifiait un bœuf ; il avait droit comme récompense à trois cents as de bronze. Les deuxièmes étaient le fait, vraisemblablement (le texte, tel qu'il nous est parvenu, ne l'indique pas), d'un officier ; le dépôt donnait lieu à un suovétaurile, sacrifice spécifiquement martial qui avait lieu à l'autel du dieu au champ de Mars ; il donnait droit à une récompense de deux cents as. Les troisièmes, qui devaient concerner les hommes du rang, s'accompagnaient du sacrifice d'un agneau à Janus Quirinus ; la récompense était cette fois de cent as. On assiste donc à une claire gradation des dépouilles, avec trois catégories qui sont une des manifestations les plus notables de l'antique articulation Jupiter-Mars-Quirinus[45].

Ce type de célébration des armes romaines a donc été relativement banal à Rome à une certaine époque, et en tout cas ne répondait pas à la définition qui en a été donnée par la suite, le réservant au seul commandant romain qui avait abattu de ses mains un chef ennemi[46] : cette spécification, à l'origine, ne

correspondait qu'à la seule catégorie des *prima spolia*. Mais on voit bien qui s'est passé : on est passé de l'existence de trois sortes de dépouilles à l'idée de trois occurrences du dépôt de *spolia opima* dans l'histoire de l'*Vrbs*. Cela se traduisit par l'établissement de la liste canonique des trois chefs qui eurent droit à un tel honneur, telle que Properce la donne dans le livre IV de ses *Élégies*[47] : Romulus, vainqueur du roi Acron, puis en 437 av. J.-C. Cornelius Cossus, vainqueur du roi de Véies Lars Tolumnius[48], enfin Marcellus, vainqueur de l'Insubre Viridomar à la bataille de Clastidium en 222 av. J.-C.[49]. Dès lors, l'histoire entière de l'*Vrbs* se trouva scandée par ces trois exploits majeurs, que leur caractère exceptionnel rendait beaucoup plus remarquables que le simple triomphe[50]. Comme pour le triomphe, mais avec un éclat encore plus grand étant donné la rareté des consécrations de dépouilles opimes, Romulus, par ce geste auquel il avait procédé à la suite de la première guerre qu'il avait menée à la tête de sa cité, avait posé les bases de son histoire ultérieure.

Dans l'épisode qui nous occupe en tout cas, Romulus agit en tant que roi, commandant à son peuple en armes, et celui qu'il affronte et vainc est son homologue, le roi qui est à la tête de l'armée ennemie. Ce n'est donc pas un combat banal, il oppose deux chefs, les dirigeants de leurs cités, dans l'exercice de leur commandement. Il est dès lors logique que le destinataire de l'offrande soit le dieu souverain, Jupiter, et non le simple dieu guerrier qu'est Mars[51]. Si on applique ici les catégories de l'idéologie indo-européenne, nous sommes dans le domaine de la première fonction, non de la deuxième.

Nous avons vu que la référence au chêne, lors de la consécration des dépouilles opimes par Romulus, entrait dans une séquence trifonctionnelle, cet arbre relevant d'une série où il formait une structure qui comprenait aussi le figuier Ruminal, pour la troisième fonction, et le cornouiller du Palatin, pour la deuxième. Cependant cette coloration de première fonction ne regarde pas seulement le chêne : elle investit l'épisode tout entier, qui peut être considéré comme mettant en scène le fondateur en tant que souverain, connoté comme lié à la première fonction. Cela est valable bien sûr si on considère le fait qu'elle donne lieu à la consécration des dépouilles opimes, considérées à ce stade comme ne pouvant être faite que par un chef qui a vaincu un autre chef et faisant intervenir le seul Jupiter, à l'exclusion désormais des deux autres dieux de la triade primitive. Mais on peut dire la

même chose du fait qu'elle fonde l'institution du triomphe. Le triomphe certes est une cérémonie militaire et il conclut une guerre. Mais il regarde avant tout celui qui commande l'armée victorieuse : il se voit assimilé à Jupiter et, à l'époque historique, se rend en procession au temple du dieu souverain qui s'élève sur le Capitole. Tout cela, en termes d'idéologie indo-européenne, relève de la première fonction[52].

Or une telle définition ne peut voir de sens que différentiellement, par rapport à d'autres épisodes relevant des autres niveaux fonctionnels : nous l'avons déjà constaté sur le point particulier de la place attribuée au chêne dans cet épisode, qui forme une série avec l'allaitement des deux fils de Rhéa Silvia au pied du figuier et le jet du javelot de cornouiller par Romulus sur le Palatin et nous émettrons une hypothèse parallèle pour ce premier triomphe attribué au fondateur, qui nous paraît faire série avec ceux consécutifs à la victoire sur Cameria et à celle sur Véies. Mais il semble possible de faire encore intervenir une autre forme de mise en série dans une séquence trifonctionnelle pour cette victoire sur Acron, que nous avons envisagée dans un article de 1997 : les trois combats dans lesquels Romulus est intervenu personnellement, vainquant à chaque fois son adversaire[53].

Une telle situation n'est évoquée en effet que trois fois dans la légende. La première concerne le renversement d'Amulius : bien que la tradition ne soit pas unanime à ce sujet, puisque parfois le futur *conditor* est présenté comme agissant de concert avec son frère et le tyran comme tombant sous les coups des deux jumeaux à la fois, il n'en reste pas moins que Romulus est souvent présenté comme celui qui abat l'usurpateur et, de toute façon, il joue un rôle moteur dans tout le processus, son frère, arrivé captif à Albe, n'étant qu'un comparse[54]. La seconde correspond au moment du fratricide : là encore, du moins en dehors des versions édulcorantes qui déchargent le fondateur du meurtre de son frère, le héros se mesure seul à seul avec son jumeau et le tue[55]. Et la troisième et dernière fois où une telle rencontre se produit – la suite de la narration n'offre en effet plus rien de tel, les guerres ultérieures n'étant jamais marquées par une intervention directe du roi comme combattant au cours d'une bataille – est le duel avec Acron. Or, une fois de plus, une analyse faisant référence, au moins pour une part, aux catégories des trois fonctions est envisageable. Nous avons souligné que, dans le combat contre Acron, Romulus était caractérisé dans son aspect souverain, comme un

roi se mesurant au roi adverse et méritant de ce fait un honneur qui le met en relation avec le dieu souverain Jupiter. Le fratricide nous est apparu comme pouvant être interprété en tant que composante de deuxième fonction du processus de fondation de Rome, complétant les aspects religieux liés à la fondation rituelle qui a précédé et complété ensuite par le peuplement de la cité, assurée par le double moyen de l'ouverture de l'Asylum pour la partie masculine et de l'enlèvement des femmes pour la partie féminine. Quant au renversement et à la mise à mort d'Amulius, il conclut et couronne la période de formation du futur fondateur de l'*Vrbs*, passée dans un monde pastoral et au terme de ce qui relève plus d'un coup de main, du genre de ceux auxquels les bergers-brigands qui entouraient alors les jumeaux se livraient, que d'une opération proprement militaire.

Une certaine coloration fonctionnelle environne donc ces trois épisodes. Ils peuvent être considérés d'autres points de vue, comme marquant d'autres types de progression dans la geste du premier roi de Rome. Géographiquement, la scène passe d'abord à Albe, non à Rome dont la fondation sera l'acte majeur de Romulus, puis sur le sol de la Ville, au cours de l'acte même de fondation, enfin à l'extérieur de la cité désormais fondée, au cours de la guerre qui aboutira à la première extension de l'*ager Romanus*. Ces trois épisodes voient successivement le héros agir avec la troupe des bergers, éventuellement son frère, se mesurer directement à un adversaire, qui est son frère Rémus, livrer encore un combat singulier, mais au sein de l'armée dont il exerce le commandement et qu'il mène à la victoire. Ils représentent aussi trois moments de la vie de Romulus : il passe d'un état de jeune en cours de formation, dans le monde des *pastores*, à celui de fondateur d'une cité, enfin à celui de roi de la cité sur laquelle il exerce le pouvoir souverain. Cette articulation, de quelque manière qu'on la considère, montre en tout cas que la victoire sur Acron, avec le triomphe et la consécration de *spolia opima* qui la conclut, représente une sorte de sommet de la carrière du héros. Il est dès lors pleinement roi, le premier roi de la cité à laquelle il a permis d'exister – et qui va poursuivre l'histoire glorieuse qu'il a initiée. Un tableau nous permettra de synthétiser cette progression.

Période de la vie	**Forme du combat**	**Cadre géographique**	**Connotation fonctionnelle**

	de Romulus			
Renversement d'Amulius	Fin de la période de formation	Coup de main au sein d'une troupe de bergers	En dehors de Rome, avant la formation de la cité	Fonction III
Mise à mort de Rémus	Fondation de Rome	Affrontement seul à seul en dehors d'un cadre de guerre	Sur le sol de Rome, en train d'être fondée	Fonction II
Combat singulier contre Acron	Romulus en tant que roi de Rome	Combat singulier mené dans une guerre comme chef des troupes romaines	En dehors de la ville elle-même, première extension du territoire romain	Fonction I

La guerre contre Cameria

Les hostilités contre Cameria ne revêtent pas la même importance pour la suite de l'histoire de l'*Vrbs* et leur récit a une fonction étiologique limitée, puisque la seule réalité romaine dont il peut rendre compte se limite à des éléments de l'ornementation du Volcanal, sur lesquels nous allons nous arrêter. On est loin de la mise en place d'institutions aussi prestigieuses que les dépouilles opimes ou le triomphe. La relative insignifiance de ce conflit est telle que Tite-Live le passe complètement sous silence, Plutarque pour sa part n'éprouvant pas le besoin d'évoquer le triomphe qui le conclut (alors qu'il le mentionne pour Caenina et Véies). En outre, si Denys d'Halicarnasse et Plutarque font état du conflit entre Rome et Cameria, c'est sous deux formes sensiblement différentes, puisque le premier relate deux guerres, la première menée conjointement par Romulus et Titus Tatius (2, 51, 4-5) et la seconde par Romulus seul, après la disparition de son collègue sabin (2, 54, 1-2), tandis que le second ne connaît qu'un seul conflit (*Vie de Romulus*, 24, 1-5), qui correspond à la seconde guerre de Denys d'Halicarnasse – ce que suffit à montrer le fait que le déclenchement est le même dans les deux cas : les Caméniates profitent de ce que Rome est frappée par une épidémie pour l'attaquer, la seule différence étant que, puisque chez Denys la ville a été déjà été conquise par Romulus et Titus Tatius à la suite de la première guerre, cette attaque est présentée dans les *Antiquités romaines* comme une révolte contre la domination romaine, tandis que chez Plutarque, qui ne connaît pas ce premier

conflit, on a affaire à un raid des Camériates, s'empressant de profiter de l'aubaine offerte par l'épidémie[56].

La suite des événements confirme que la guerre unique de Plutarque correspond à la seconde de celles de Denys. La campagne est rapide, avec des détails différents, mais elle donne lieu dans les deux cas à l'installation de colons romains[57]. Surtout, le conflit aboutit à la même conclusion (du moins si on fait abstraction du triomphe, que Plutarque passe sous silence) : « Romulus, dit Denys d'Halicarnasse, utilisa le butin pour ériger un quadrige d'airain à Héphaïstos et fit dresser tout à côté sa propre statue, sur laquelle il avait fait inscrire en grec la liste de ses exploits », tandis qu'on lit chez Plutarque : « Entre autre dépouilles, Romulus apporta de Cameria un quadrige d'airain, qu'il consacra dans le sanctuaire d'Héphaïstos, et il y fit placer sa propre statue, couronnée par la victoire. » La victoire se serait donc traduite par la mise en place d'éléments du décor du temple d'Héphaïstos, *interpretatio Graeca* chez ces auteurs de langue grecque du Vulcain latin, et donc de l'aire sacrée à ciel ouvert du Volcanal. La description en diffère dans le détail[58] : les *Antiquités romaines* font état d'une statue du roi accompagnée d'une inscription écrite « en lettres grecques », la *Vie de Romulus* également d'une statue du roi, mais cette fois couronnée par la Victoire, et, si les deux textes font état d'un quadrige (dont le second précise qu'il était de bronze), le premier le présente comme réalisé à ce moment, le second comme rapporté en butin de Cameria. Il n'en reste pas moins que les deux auteurs décrivent la même réalité archéologique, dont F. Coarelli a montré qu'elle répondait à ce qu'ont révélé les fouilles du *lapis niger*, qu'il faut identifier avec le Volcanal dont nous parlent les textes[59]. Une base placée derrière l'autel archaïque, en forme de U, que les fouilles de G. Boni ont mis au jour, a pu supporter la reproduction du quadrige et la statue considérée comme celle de Romulus, que la Victoire venait couronner selon un type iconographique bien connu par les monnaies. Quant à l'inscription dont parle l'auteur augustéen, dont il nous dit qu'elle était en grec et consistait en un éloge du premier roi de Rome, elle n'est pas à tenir pour différente de celle que le même Denys décrira dans son livre III, la situant au même emplacement sur le Forum et l'interprétant alors comme l'épitaphe d'Hostius Hostilius, le chef romain tombé lors de la bataille contre les Sabins et qui aurait été enseveli en cet endroit ; cette interprétation du document épigraphique se lie à une interprétation du *lapis niger* comme monument

funéraire, qui a donné lieu, toujours chez Denys, à une troisième identification[60] : il aurait correspondu à la tombe non plus du second de Romulus dans la guerre contre Titus Tatius, mais de son éducateur Faustulus, qui avait péri lors de l'altercation entre les partisans des deux frères qu'il avait recueillis et abrités pendant leurs enfances, consécutive à la prise d'auspices qui devait les départager[61].

Ces variations montrent qu'à l'époque classique on ne savait plus à quoi correspondait cet emplacement près du Comitium, qu'on considérait d'une manière vague, selon l'expression de Festus, comme un « lieu funeste » et dont seules les fouilles de G. Boni à la fin du XIX^e^ siècle nous ont permis de savoir quels monuments se cachaient sous son dallage sombre. À plus forte raison ne pouvait-on pas comprendre l'inscription qui y avait été placée – et qui a toute chance de correspondre au cippe inscrit du VI^e^ siècle av. J.-C. sur la signification duquel les épigraphistes d'aujourd'hui exercent leur sagacité… Denys d'Halicarnasse parle d'une inscription grecque, mais les Anciens qualifiaient de grecs, ou au moins d'écrits en lettres grecques, les documents latins anciens qu'ils devaient être incapables de déchiffrer correctement[62]. Quant à en comprendre le sens, on constate qu'ils avançaient les interprétations les plus fantaisistes, voyant dans ce qui doit avoir été un règlement religieux, une *lex arae*, une inscription honorifique (pour Romulus) ou une épitaphe (pour Hostius Hostilius) : ces affirmations totalement infondées ne font qu'extrapoler le fait que la zone du Volcanal était liée au souvenir de Romulus ou l'idée que la pierre noire recouvrait une tombe.

Denys d'Halicarnasse fait précéder cette guerre contre Cameria qui donne lieu à la célébration du deuxième triomphe de Romulus d'une première, inconnue de Plutarque. On y verra, sans plus, l'effet d'un dédoublement. Par rapport à celle que nous venons d'évoquer (et qui est donc la seconde dans les *Antiquités romaines*), elle ne débouche pas sur un triomphe et ne se marque par aucun trait particulier, si ce n'est qu'après une victoire immédiate de Romulus et de Titus Tatius sur les Camériates qui s'étaient rendus coupables de déprédations et refusaient de reconnaître leurs torts – thème classique s'il en est du déclenchement des conflits où Rome est impliquée –, la confiscation d'une partie de leurs terres et l'installation de colons, les Camériates se révoltent, amenant la transformation de la ville en colonie romaine[63]. Or le motif de la révolte est récurrent dans ce que la tradition relatait d'elle.

Cameria, que Pline l'Ancien citait parmi les cités latines jadis célèbres mais réduites à l'insignifiance de son temps[64], était censée avoir donné du fil à retordre aux Romains : Tarquin l'Ancien avait mené campagne contre elle et l'avait conquise lors de sa guerre contre les cités latines[65] ; on la retrouve mentionnée au début de la République, comme une des villes du Latium qui, se révoltant contre Rome, se rangèrent dans le camp de Porsenna lorsqu'il entreprit de rétablir le Superbe sur le trône ; elle fut enfin détruite, après une nouvelle révolte en 502 av. J.-C.[66]. La première guerre contre Cameria attribuée à Romulus en association avec son collègue sabin dans le récit de Denys d'Halicarnasse a au reste une claire fonction de remplissage : P.-M. Martin estime à juste titre que « cette duplication est destinée à remplir tant bien que mal le cadre vide de la prétendue dyarchie entre Romulus et T. Tatius »[67]. La seule guerre contre la cité latine qui soit véritablement ancrée dans la tradition est la seconde du récit de Denys, la seule que relate Plutarque.

Ce que les auteurs nous disent de cette guerre en fait un conflit banal, sans autre caractéristique que militaire. Or ce point peut prendre un sens par rapport aux guerres de Romulus, qui ont comme elle abouti à des triomphes. Nous avons vu les traits qui, analysés selon les cadres de l'idéologie indo-européenne, connotent la guerre contre Caenina sur le plan de la première fonction, nous verrons que la guerre contre Véies offre des éléments qui autorisent à la mettre en relation avec la troisième fonction. L'absence de traits particuliers autres que guerriers dans le déroulement du conflit contre Cameria peut être le signe qu'il se situe, sans plus, sur le plan de la deuxième fonction.

Un signe plus tangible de cette connotation de deuxième fonction peut être reconnu dans ce qui est dit de la conclusion de la campagne, avec l'érection d'un quadrige et d'autres monuments commémoratifs dans le sanctuaire de Vulcain. La première guerre ayant donné lieu à un triomphe, celle contre Caenina, s'était traduite par l'instauration de cérémonies certes liées à la guerre, mais religieuses et liées au dieu souverain Jupiter, le triomphe et la consécration de dépouilles opimes. Pour la dernière, nous le verrons, des aspects économiques sont mis en avant. Cette fois, ce qui est souligné est ce rapport avec Vulcain.

Nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises Vulcain à propos de la légende de Romulus. Il répond déjà à une des possibilités d'identification, dans le panthéon romain, du géniteur divin de Romulus et de son frère dans la

forme ancienne de la légende que le récit de Promathion nous a conservée[68]. Nous avons pu soupçonner la manifestation du même dieu dans le gonflement des eaux du Tibre lorsque la nacelle qui contenait les enfants y avait été jetée, gonflement qui semble répondre à la thématique indo-européenne du feu dans l'eau[69]. Nous avons vu qu'il jouait un rôle dans la mise en place définitive de la cité, lors de la fusion entre Romains et Sabins, avec l'érection du Volcanal, qui servit de lieu de réunion à Romulus et Titus Tatius[70]. Nous le retrouverons pour la mort du roi, dans la forme de la tradition où les sénateurs le tuent et le mettent en pièces, puisque la scène se passe dans le Volcanal[71]. Dans toutes ces circonstances, le dieu Vulcain n'apparaît pas spécialement lié à la deuxième fonction. Conformément au lien avec la souveraineté du feu dans l'eau, manifesté en particulier par le *xvarənah* qui nimbe la tête des rois iraniens, c'est plutôt un lien avec la première fonction qui est ainsi exprimé. Mais il serait risqué de faire de Vulcain un dieu souverain, fût-ce un ancien dieu souverain déchu de son importance primitive. La dangerosité du feu fait qu'il n'est nullement exempt de liens avec la deuxième fonction. La légende du premier roi nous a d'ailleurs mis en présence d'un épisode où le feu dans l'eau jouait le rôle d'un moyen de défense, dans la variante du récit de la bataille du Forum entre Sabins et Romains où les troupes de Titus Tatius sont arrêtées dans leur progression par le jaillissement d'une eau bouillante[72]. C'est pourquoi l'analyse dumézilienne des feux du culte romain, reconnaissant dans le dieu Vulcain le patron, spécifiquement, d'un feu de deuxième fonction[73], nous paraît toujours valable, même si ce caractère ne doit pas être tenu pour exclusif. Même si le Volcanal a dû avoir une fonction politique plus générale, sa position excentrée, à la limite du pomerium, que G. Dumézil avait rapprochée de celle du feu latéral indien, le *daksinagni*, exprime le rôle de défense, et donc de deuxième fonction, qui était dévolu au dieu honoré en ce lieu.

C'est pourquoi, dans le cas du deuxième triomphe de Romulus, que Vulcain apparaisse (alors que, pour le premier triomphe, on avait affaire à Jupiter) peut répondre à une caractérisation de l'épisode dans le sens de la deuxième fonction. Ce serait pour son lien avec cette deuxième fonction que la référence, cette fois, au dieu du feu serait posée dans le récit et elle contribuerait à le connoter dans ce sens. On peut d'ailleurs noter qu'il en va de même pour une des autres applications du thème des trois triomphes,

répondant à une articulation trifonctionnelle, que la tradition sur les premiers temps de l'*Vrbs* a mise en œuvre, celle concernant le roi Tarquin l'Ancien[74] : le triomphe de deuxième fonction de la série, celui qu'on peut considérer comme purement militaire, vient en conclusion d'un épisode où le dieu Vulcain et le thème du feu dans l'eau (pris cette fois, comme dans le cas de l'eau bouillante qui met en fuite les Sabins dans la légende romuléenne, dans le sens d'une arme permettant de vaincre l'ennemi) relèvent de la deuxième fonction. La victoire est remportée grâce à un stratagème de brûlots enflammés lancés dans le cours de l'Anio qui détruisent le pont par lequel les Sabins s'avançaient pour envahir le territoire romain, leur coupant toute voie de retraite si bien qu'ils périssent noyés dans la rivière[75]. Que Vulcain soit ici la divinité qui assure le succès des Romains est explicité par le fait que Tarquin avait fait un vœu à ce dieu et, après la victoire, lui consacra les armes ennemies, qui furent alors détruites par le feu[76]. Dans le cas de la guerre de Romulus contre Cameria aussi, et du triomphe auquel elle donne lieu, la mention de Vulcain répond à une volonté de situer l'épisode au niveau de la deuxième fonction indo-européenne[77].

Les guerres contre Fidènes et contre Véies

Le troisième et dernier triomphe de Romulus est celui qu'il célébra après sa victoire sur Véies. La tradition n'en fait état d'aucun autre après celui sur les Camériates et le triomphe véien vient en conclusion d'une longue série d'événements s'enchaînant les uns aux autres, après des hostilités qui avaient débuté avant la guerre contre Cameria et le second triomphe du fondateur (guerre qui correspond, chez Denys d'Halicarnasse, à la seconde de celles menées contre cette ville). En effet, c'est la conquête de Fidènes par les Romains qui provoque le conflit entre l'*Vrbs* et sa voisine étrusque, inaugurant la « grande année » d'hostilités qui ne se terminera qu'avec la prise de Véies par Camille[78]. Mais la guerre contre Fidènes ne donne lieu à aucun triomphe et il faut attendre la fin du conflit avec Véies, qui s'est en quelque sorte greffé sur celui avec à Fidènes, pour qu'on retrouve une cérémonie de ce genre. En outre, les opérations contre Véies se déroulent essentiellement autour de Fidènes : il existe de ce fait une continuité entre la guerre contre Fidènes et celle contre Véies. Assurément, chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque qui, à la différence de Tite-Live, font état du conflit avec Cameria, celui-ci (au moins

pour sa seconde partie chez Denys) s'intercale entre l'affrontement avec Fidènes et celui avec Véies ; l'auteur de la *Vie de Romulus* en profite d'ailleurs pour fustiger l'attitude des Véiens, qualifiée d'« injuste et ridicule » : ils n'étaient pas entrés en guerre lorsque les Fidénates avaient eu à lutter contre les Romains et ne le firent qu'*a posteriori*, une fois que Romulus y eut installé des colons[79]. Il n'empêche que la raison de leur entrée en guerre, même tardive, fut la mainmise de Rome sur Fidènes. Le conflit Rome-Véies est donc la suite logique du conflit Rome-Fidènes et cela peut justifier qu'ils soient traités d'une manière unitaire – et, dans l'hypothèse d'une structuration du récit autour de la question des triomphes attribués au *conditor*, ne donnent lieu qu'à une seule cérémonie de ce genre, concluant la guerre contre Véies.

Mais le déroulement des faits est complexe, les récits que nous ont laissés Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque ne concordent pas toujours et ces auteurs font eux-mêmes parfois état de variantes. Il convient donc de procéder à un examen minutieux des données, et de tenter de dégager une présentation des faits qu'on puisse tenir pour conforme à ce qui aurait été la forme de base de la tradition.

Les opérations contre Fidènes

Si on excepte le fait que, dans la version de Plutarque, Fidènes faisait partie des villes du Latium dont les Romains avaient enlevé des femmes, les Fidénates n'apparaissent dans la narration comme ennemis de Rome qu'après la disparition de Titus Tatius. Le déclenchement du conflit est présenté chez Tite-Live et dans une des deux variantes signalées par Plutarque de la manière la plus attendue qui soit : « les Fidénates (…) arment les jeunes gens, envahissent et dévastent la portion du territoire située entre Rome et Fidènes », dit l'historien latin, tandis que l'auteur grec, dans cette variante au moins de son récit, affirme que « les Fidénates envahirent les premiers le territoire romain, emmenèrent le butin et firent beaucoup de déprédations dans la campagne et la banlieue de Rome »[80]. Bien entendu, les agresseurs ne sont pas les Romains, ils ne font que répondre à une attaque injustifiée dont ils ont fait l'objet. Mais il est remarquable que nos sources ne présentent pas toujours les faits de la sorte. Une autre version, rapportée auparavant par Plutarque, voulait que la guerre eût été lancée à l'initiative de Romulus, sans qu'aucune raison particulière fût évoquée : « Il s'empara de Fidènes, ville

voisine de Rome. Les uns disent qu'il y envoya soudain ses cavaliers, avec ordre de couper les gonds des portes, puis qu'il apparut lui-même à l'improviste. » Nous aurons à revenir sur cette forme du récit[81] : elle est étonnante dans la mesure où elle fait des Romains les agresseurs, ce qui est contraire à ce qu'on rencontre partout ailleurs dans les récits des guerres soutenues par l'*Vrbs*. Quant à la présentation de Denys d'Halicarnasse, elle est également remarquable : cette fois, si les agresseurs sont bien les Fidénates, ils le sont dans des circonstances très particulières, qui n'ont rien à voir avec une banale razzia sur le territoire romain ; on nous dit que Rome avait été frappée par une famine et que les Fidénates avaient retenu les navires de ravitaillement que lui avaient envoyés les habitants de Crustumerium, ville située en amont sur le Tibre et qui avait fait partie des cités latines incorporées dans l'*ager Romanus* à la suite des guerres liées à l'enlèvement des femmes[82].

Le conflit se déroule ensuite sans trait particulier chez Denys d'Halicarnasse, chez qui Romulus l'emporte dans une bataille rangée puis, entrant dans la ville sur les talons de l'ennemi en déroute, s'en empare dès le premier assaut[83]. Chez Tite-Live et Plutarque, un détail retient l'attention : le combat ne prend pas la forme d'une bataille rangée classique, mais donne lieu à une ruse de Romulus, qui enjoint à ses troupes de simuler une fuite et attire ainsi les Fidénates dans une embuscade, brièvement évoquée par le biographe grec mais longuement décrite par l'historien latin, à la suite de laquelle les Romains n'ont plus qu'à entrer dans la ville derrière les débris de l'armée vaincue[84]. En conclusion de la guerre, tandis que Tite-Live ne précise pas le sort de Fidènes, les deux autres auteurs disent que les Romains y établirent une colonie[85].

La prise de Fidènes ne donne pas pour autant pas lieu à un triomphe, ni n'entraîne une fin des opérations autour de cette ville. Sa conquête par Romulus suscite en effet une intervention de Véies, qui entre alors en guerre contre les Romains. Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque sont unanimes pour lier la guerre romano-véienne à la prise de Fidènes, et cela bien qu'entre temps se soit intercalée, au moins chez les deux auteurs grecs, la (ou chez Denys une) guerre contre Cameria. Pour Denys d'Halicarnasse, « les Véiens avaient prétexté la prise de Fidènes pour engager la guerre et envoyé aux Romains une ambassade pour leur enjoindre de retirer leur garnison et de quitter les terres qu'ils avaient ravies aux Fidénates afin de les rendre à leurs anciens propriétaires »[86], sans ajouter de raisons particulières qui auraient

fondé leurs réclamations. Mais Tite-Live et Plutarque mettent en avant le fait que les Fidénates étaient des Étrusques et qu'il était donc normal que les Véiens se portassent au secours d'une population qui leur était apparentée[87]. Tout se passe donc comme si, dans le récit, la guerre contre Fidènes, que ne vient couronner aucun triomphe, n'était qu'un préalable à celle contre Véies, qui en revanche donne lieu à une cérémonie de ce genre (et par ailleurs inaugure la longue période d'hostilités à laquelle seule la disparition de la rivale étrusque de l'*Vrbs* mettra fin).

Que Véies ait été intéressée à la question de Fidènes répond à une réalité historique évidente. Le site de Fidènes correspondait à un des rares lieux de franchissement du Tibre, situé un peu au nord de Rome et sur le tracé d'une voie de communication qui menait du pays étrusque vers Préneste et plus loin vers la Campanie ; cet itinéraire pouvait concurrencer dangereusement celui qui passait par Rome, en profitant de son caractère de « ville du premier pont » à partir de l'embouchure du Tibre[88]. Du côté étrusque, Véies, la ville tyrrhénienne la plus proche, a certainement voulu s'assurer le contrôle de Fidènes, en en faisant une sorte de tête de pont sur la rive gauche du fleuve. Cela la faisait ainsi entrer en conflit avec Rome, d'autant plus que celle-ci avait très tôt pris le contrôle de Crustumerium, située plus au nord (ce que la tradition exprime en en faisant une des cités latines dont les femmes avaient été enlevées lors des Consualia), et que Fidènes constituait de la sorte une enclave étrusque sur la rive latine du fleuve, dans une zone sur laquelle s'exerçait la mainmise de Rome. Cette situation explique que les premiers temps de l'histoire de l'*Vrbs* soient jalonnés, dans la tradition, par des conflits récurrents autour de Fidènes. Pour presque chaque règne, il est question de guerres entre Romains et Fidénates, bien évidemment toujours déclenchées par les seconds. Même le pacifique Numa Pompilius se serait heurté, aux dires de Denys d'Halicarnasse, à l'agressivité des habitants de la ville, qui s'étaient rendus « coupables d'incursions et de pillages sur son territoire », situation à laquelle il eut la sagesse de remédier par l'institution des fétiaux, qui réglèrent le différend entre les deux cités[89]. À plus forte raison les autres rois se voient-ils crédités de conflits avec Fidènes. La tradition en mentionne, après les guerres de Romulus et le conflit avorté sous Numa Pompilius, pour Tullus Hostilius, Ancus Marcius, Tarquin l'Ancien et Tarquin le Superbe – seul Servius Tullius étant absent de cette liste[90]. Les débuts de la République voient

encore les armées romaines opérer contre Fidènes en 504 puis en 499 et 498 av. J.-C.[91]. Ces conflits sont régulièrement présentés comme dus à des rébellions, puisque la ville est censée être passée sous le contrôle de Rome depuis le temps de Romulus[92], et ils entrent dans le cadre d'hostilités où Véies est impliquée : la situation qui se reproduira beaucoup plus tard, lors de la guerre qui donnera à Cornelius Cossus l'occasion de tuer le roi Lars Tolumnius et de consacrer les deuxièmes dépouilles opimes de l'histoire de l'*Vrbs*[93], est déjà évoquée pour la guerre survenue sous Tullus Hostilius, avec la bataille où la trahison de Mettius Fufetius apparut au grand jour, ou lors du conflit entre Tarquin l'Ancien et les Étrusques[94].

Quelle que soit la fiabilité des affirmations de nos sources, qui font apparaître le conflit dès règne de Romulus, il est clair que cette question a été un point important de la politique extérieure de la l'*Vrbs* à une époque très ancienne ; Fidènes a été constamment disputée entre Rome et Véies et a probablement souvent changé de mains. On sera sensible à ce que, dans les passages de Tite-Live et de Plutarque que nous examinons, elle soit présentée comme une cité tyrrhénienne. Cette affirmation se retrouve chez Strabon, qui la cite, avec Véies, lorsqu'il énumère les villes étrusques[95]. Mais Fidènes était plus souvent considérée comme une fondation latine. Virgile, dans l'*Énéide*, la compte au nombre des villes remontant au temps de la dynastie albaine ; Solin fait d'Ascagne son fondateur, au même titre qu'Albe et Antium ; Denys d'Halicarnasse la considère comme une colonie albaine, disant qu'elle avait été fondée en même temps que deux autres petites cités latines, Nomentum et Crustumerium, leurs fondateurs ayant été trois frères[96]. Ces indications s'accordent avec le fait qu'elle soit citée dans l'antique liste des trente peuples dits *Albenses* transmise par Pline l'Ancien, qui reflète un état très ancien de la fédération latine[97]. On doit donc sans doute la considérer comme un établissement latin à l'origine : mais l'affirmation posée ici par Tite-Live et Plutarque atteste au moins qu'elle entrait dans la sphère d'influence de Véies et en a dépendu au moins à certains moments de son histoire.

La guerre contre Véies

Une fois les hostilités ouvertes entre Véies et Rome, l'armée ennemie prend l'offensive ; Tite-Live évoque un simple raid de pillage en territoire romain, tandis que Denys et d'Halicarnasse et Plutarque font état d'une attaque

organisée, ayant pour objectif pour le premier Fidènes, pour le second à la fois Fidènes et l'armée romaine commandée par Romulus, qui se portait à la rencontre de l'ennemi[98]. L'historien padouan relate ensuite une unique bataille, qui se serait déroulée sur le territoire de Véies, Romulus ayant fait franchir le Tibre à ses troupes : il la présente comme une victoire décisive des Romains, à la suite de laquelle les Véiens furent obligés de se réfugier derrière les remparts de leur ville ; estimant la position trop forte, Romulus se contenta de ravager la campagne alentour, mais cela suffit à obliger l'ennemi à demander la paix[99]. Dans les deux autres récits, le théâtre des opérations se situe autour de Fidènes et donne lieu à une série de trois batailles. Selon Denys d'Halicarnasse, la première, où Romulus, sortant de Fidènes, affronta l'armée adverse, se termina sur un résultat indécis ; la deuxième fut en revanche une victoire du chef romain, qu'il obtint grâce à une ruse qui lui permit de prendre les ennemis à revers et les contraignit à refluer vers le Tibre, où beaucoup se noyèrent ; la troisième, toujours livrée près de Fidènes, donna lieu à l'écrasement d'une nouvelle armée étrusque, présentée comme extrêmement nombreuse et où les Véiens étaient renforcés par des contingents d'autres cités ; ce succès éclatant permit aux Romains de s'emparer du camp de leurs adversaires et des richesses qu'il contenait, à la suite de quoi la ville étrusque dut mettre fin aux hostilités. Plutarque évoque lui aussi trois rencontres ; la première fut une défaite romaine, mais subie par la garnison de Fidènes et non par l'armée de Romulus ; ce dernier, livrant bataille indépendamment, conduisit en revanche ses troupes au succès ; mais cette victoire fut moins prestigieuse que celle que lui valut la troisième rencontre, où il mit l'ennemi en déroute et à la suite de laquelle, marchant sur Véies, il força la cité étrusque à conclure un traité aux conditions qu'il lui dicta[100].

Une même triplicité de batailles apparaît donc chez les deux auteurs grecs. Leurs récits ne sont cependant pas identiques : Plutarque n'évoque pas le fait que la victoire de Romulus dans la deuxième bataille ait été due à une ruse comme l'explique Denys d'Halicarnasse et la première rencontre se traduit par un combat indécis dans les *Antiquités romaines*, mais par une défaite romaine caractérisée dans la *Vie de Romulus*. On assiste néanmoins à une progression analogue. La dernière bataille est une victoire éclatante de Romulus, alors que son succès au cours de la précédente rencontre apparaît moins important. Bien que Plutarque conteste l'affirmation de certains de ses prédécesseurs,

selon laquelle, au cours de la dernière rencontre, les Véiens avaient perdu quatorze mille des leurs, dont Romulus avait tué plus de la moitié à lui tout seul[101], cela en fait un succès largement supérieur à celui survenu auparavant, où l'ennemi n'avait compté que huit mille tués. Quant au premier affrontement entre Romains et Véiens, s'il ne donne pas lieu chez Denys d'Halicarnasse à la défaite que Plutarque attribue alors aux armes romaines, il constitue pour le moins un insuccès pour l'*Vrbs*. Or il y a là un fait étonnant : on s'attendrait à ce que, sous le règne de son premier roi, Rome ne connaisse que des victoires ; et effectivement, dans les guerres qui sont attribuées au *conditor*, c'est le seul cas où le combat ne se conclut pas par un franc succès[102]. Il faut en prendre acte : la tradition atteste que, dans son premier affrontement avec Véies, Rome n'avait pas remporté la victoire.

On peut même se demander si Denys d'Halicarnasse et Plutarque, chacun à sa manière, n'ont pas édulcoré les faits par rapport à ce qui aurait été la structure primitive de la narration : elle aurait fait état d'une véritable défaite romaine, et qui aurait été subie non par la garnison de Fidènes, mais par le roi en personne. Il devait paraître inadmissible que Romulus ait été vaincu et cette défaite aura disparu de la tradition : Denys d'Halicarnasse aurait transformé ce revers en combat sans vainqueur ni vaincu et Plutarque, conservant l'idée d'un échec romain, l'aurait transféré sur d'autres que le *conditor*.

S'il en est ainsi, il faut accepter que la forme primitive de la tradition n'ait pas été celle que nous livrent nos textes. Mais cette idée peut s'appuyer sur une autre observation, concernant cette fois la version de Tite-Live. L'auteur des *Ab Vrbe condita libri* mentionne un seul combat au cours de la guerre entre Rome et Véies, qui aurait abouti à une victoire décisive de Romulus, lui permettant de s'avancer jusqu'à Véies et d'imposer ses conditions à l'ennemi ; cette bataille correspond donc à la dernière des deux auteurs grecs. Mais l'historien padouan ajoute la précision que « cette fois, la force ne s'aida pas de la ruse et c'est uniquement à la fermeté de ses vétérans que le roi de Rome dut la victoire »[103]. Il compare bien sûr cette victoire à celle qu'il a relatée auparavant, à propos de la guerre contre Fidènes, lorsqu'il a exposé en détail la ruse qui avait permis au fondateur de vaincre l'ennemi[104]. Mais cette distinction entre une première victoire, remportée par ruse et donc moins remarquable, et une seconde, remportée dans une bataille rangée normale et

donc plus glorieuse, se retrouve pour la guerre contre Véies dans le récit de Denys d'Halicarnasse et évoque également la gradation qui apparaît chez Plutarque entre le deuxième et le troisième des combats alors livrés par Romulus. Le thème de la victoire remportée par la ruse est par ailleurs suffisamment exceptionnel pour qu'il mérite d'être considéré comme un élément significatif du récit – d'autant plus que, si on songe au peu de considération que les Romains avaient vis-à-vis de l'usage de tels procédés à la guerre, il n'était pas très flatteur pour le fondateur et demandait en quelque sorte à être racheté par une franche victoire comme celle dont il est fait état à la fin de la guerre contre Véies. Se pose dès lors la question de savoir si on ne se trouverait pas en présence d'une transposition du motif de la victoire par la ruse d'une guerre à une autre, et donc de la guerre contre Véies à celle contre Fidènes[105].

C'est en effet dans le sens d'une attribution à la guerre contre Fidènes d'un élément qui aurait relevé au départ de la tradition sur la guerre contre Véies que le transfert a pu se faire. Nous avons vu que la tradition sur le déclenchement des hostilités entre Rome et Fidènes n'était pas unanime. Si Tite-Live et une des versions de Plutarque évoquent une attaque injustifiée de la part des Fidénates[106], ce qui est le motif le plus banal qui soit, il est surprenant que Plutarque avance, juste auparavant, une autre explication, étonnante tant elle paraît présenter Romulus sous un jour défavorable : c'est lui qui se serait rendu coupable d'une agression injustifiée, en envoyant tout d'un coup son armée s'emparer de Fidènes sans que la moindre motivation soit avancée. L'étrangeté même de cette présentation fait que, si on applique le principe de la *lectio difficilior*, elle a des chances d'être la plus fondée ; mais elle devait sembler peu acceptable pour le héros qui avait fondé la Ville, et on lui aura substitué le thème récurrent de la razzia opérée par les adversaires de l'*Vrbs*, contre lesquels celle-ci ne faisait que se défendre. Nous reviendrons plus loin sur les raisons qui ont pu introduire l'idée d'une guerre d'agression de la part de Romulus[107]. Mais retenons pour le moment que, dans le cadre de cette hypothèse, Fidènes aurait été immédiatement prise par les Romains et qu'il n'y aurait pas eu de place pour une bataille livrée à l'extérieur, comme celle que narre l'autre version de Plutarque. Autrement dit, la victoire de Romulus remportée par la ruse n'appartiendrait pas à la forme primitive de la tradition

sur la prise de Fidènes. Elle aurait été transférée depuis la tradition sur la guerre contre Véies.

Un dernier argument, tiré cette fois de Denys d'Halicarnasse, vient à l'appui de l'idée d'un transfert d'éléments du récit de la guerre contre Véies à celle contre Fidènes. Le rhéteur augustéen présente encore autrement le déclenchement du conflit entre Fidénates et Romains, puisqu'il fait intervenir une histoire de famine qui avait frappé Rome et de navires de vivres en provenance de Crustumerium dont les Fidénates se seraient emparés au passage[108]. Il n'est pas besoin de souligner la singularité de cette explication : on ne rencontre rien de semblable pour aucun des nombreux conflits qui émaillèrent les relations entre les deux cités, ni dans l'histoire de Rome en général[109] ; par ailleurs il n'est plus question ensuite de ces bateaux dans la suite de la guerre contre Fidènes, alors qu'ils ont constitué le *casus belli*. En revanche, il est de nouveau question de navires de ravitaillement plus loin dans le récit : mais ce sont des embarcations dont les Romains se rendent maîtres au moment où ils s'emparent du camp véien, alors que, selon l'auteur, elles « débordaient de ravitaillement »[110]. Nous allons revenir sur le butin fait dans le camp ennemi, qui entre dans ce qu'on peut considérer comme la caractérisation de l'épisode dans un sens de troisième fonction ; mais cela n'explique pas que cette richesse enlevée aux Véiens consiste, notamment, en navires remplis de vivres – dont la présence n'est au reste guère attendue dans un camp militaire. Il est tenant de mettre ce détail en rapport avec les bateaux de ravitaillement dont il a été question plus haut dans la narration, ceux qui avaient été saisis pour les empêcher d'apporter à Rome, frappée par la famine, les secours dont celle-ci avait besoin : ce seraient ces mêmes bateaux qui auraient été alors été récupérés.

S'il en est ainsi, on voit que le récit aurait, sur ce point aussi, été sensiblement modifié. Puisque les navires chargés de vivres ont été pris aux Véiens, cela implique que ce soient eux, et non les Fidénates, qui les aient bloqués : mais nous avons vu que, pour d'autres raisons, il est probable que les modalités du déclenchement des hostilités entre Rome et Fidènes aient été modifiées ; primitivement, l'initiative de l'attaque avait dû revenir aux Romains, sans qu'ils aient fait l'objet d'une quelconque provocation des Fidénates, que ce soit par un banal raid de pillage ou par le motif beaucoup plus spécifique de la saisie de bateaux de ravitaillement lors d'une disette. Nous

allons voir quelle hypothèse globale cela induit à poser pour la reconstruction de ce qui aurait été une forme primitive de la tradition – sans bien sûr on puisse décider s'il convient de la poser au niveau de Fabius Pictor et des premiers stades de la mise en forme historiographique[111]. Pour le moment, nous nous contenterons de souligner que toute cette partie de la carrière guerrière du premier roi, où le conflit avec Fidènes se prolonge dans celui avec Véies, trouve son aboutissement dans le triomphe sur la cité étrusque, le dernier de ceux que la tradition assigne à Romulus. Or nous avons noté que la victoire finale sur Véies donne lieu, dans les *Antiquités romaines*, à la mainmise du vainqueur romain sur le camp ennemi et les richesses dont il était empli (y compris d'une quantité énorme d'argent, ce qui est un anachronisme patent), à la capture de très nombreux esclaves et d'une foule de prisonniers, destinés eux aussi à être réduits en esclavage. On ne trouve rien de comparable dans le récit des autres guerres du roi. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que l'auteur qualifie ce troisième triomphe de « plus splendide encore que les précédents »[112]. De son côté, Plutarque, qui insiste sur le nombre des prisonniers qui défilèrent dans le cortège triomphal[113], mentionne la présence parmi eux du roi des Véies, dans sa toge bordée de pourpre et avec une bulle en or autour du cou, homme âgé dont il tourne en ridicule l'incapacité dont il avait fait preuve au cours du conflit. On a affaire à l'étiologie d'un trait de la procession des Jeux Capitolins[114] : on y promenait un vieillard ainsi accoutré, tandis qu'un héraut criait « Sardiens à vendre ! » – le terme de Sardiens étant mis en rapport avec les Étrusques en raison de l'origine lydienne qui leur était reconnue[115]. Festus parle à propose de cette coutume d'*auctio Veientium*, vente aux enchères des Véiens (sans d'ailleurs la mettre en relation avec la victoire de Romulus). Tout cela inscrit en tout cas le troisième triomphe du fondateur dans un contexte économique, et donc de troisième fonction. Mais celui-ci était déjà sensible dès le début de cette guerre : nous avons vu que son déclenchement était lié à des problèmes d'alimentation, avec la saisie par l'ennemi de navires de ravitaillement destinés à nourrir les Romains, que ce soit au niveau de Fidènes, comme on le lit chez Denys d'Halicarnasse, ou au niveau de Véies, comme on peut penser que cela avait été le cas dans une forme antérieure de la tradition. Ce caractère de troisième fonction du conflit apparaît également dans ses conséquences : chez Denys et Plutarque, Véies cède alors à Rome les *Septem pagi* (« Sept districts »), c'est-à-dire la zone des

salines de l'embouchure du Tibre, dont A. Giovannini a bien mis en relief l'importance économique pour Rome[116].

Les trois triomphes du fondateur

Il semble donc possible de reconnaître dans la série des trois triomphes attribués à Romulus une séquence tripartie, où chacun d'eux était marqué sur le plan d'une des trois fonctions. Ainsi, en appliquant ce vieux schéma à la manière dont ils se représentaient le déroulement du règne de leur premier souverain et les nombreux conflits dans lesquels avait pu être impliqué, les Romains se seraient donné un moyen d'en ordonner le récit. Cette structure ternaire, imposant son cadre à une matière foisonnante et à des événements parfois confus et enchevêtrés, semble à même de fournir une clé de lecture simple et satisfaisante pour les guerres qui constituent une bonne part de la geste du *conditor* telle que les principaux témoins de la tradition nous l'ont transmise. La carrière du roi aurait ainsi été jalonné par trois triomphes, concluant les guerres menées contre Caenina, Cameria, Véies ; par rapport à cette articulation fondamentale, en dehors du conflit romano-sabin dont le rôle dans le récit est différent, les autres guerres seraient soit des éléments secondaires, adjoints à celle qui donne lieu à un triomphe, comme les opérations menées contre les cités latines autres que Caenina qui avaient été, comme elle, touchées par le rapt des Consualia, soit un préalable à la guerre qui donne lieu à un triomphe, comme le conflit contre Fidènes qui apparaît comme la première étape de la longue période d'hostilité qui, dans la phase initiale de l'histoire de l'*Vrbs*, a vu s'opposer Rome et Véies.

	Place dans le règne	**Fonction étiologique**	**Circonstances de la victoire**	**Caractères de la cérémonie**
Triomphe sur Caenina Fonction I	Début du règne de Romulus, reconnu comme roi par ses sujets	Premier triomphe de l'histoire de Rome, premier dépôt des dépouilles opimes	Romulus, roi de Rome, vainc Acron, roi de Caenina	Offrande des armes du roi vaincu à Jupiter, liée à un chêne

Triomphe sur Cameria Fonction II	Romulus roi de Rome, après la disparition de son collègue sabin	Aménagements dans le Volcanal	Les Romains remportent une victoire militaire classique	Dédicaces au dieu Vulcain, lié au feu dans son aspect destructeur
Triomphe sur Véies Fonction III	Dernier triomphe de Romulus	Origine de la procession des Jeux Capitolins, « Sardiens à vendre ! », vente aux enchères des Véiens	Déclenchement de la guerre lié à la saisie de navires de ravitaillement, butin énorme fait sur l'ennemi	Triomphe plus somptueux que les deux précédents

Le schéma des trois triomphes, concluant autant de guerres victorieuses, était un moyen commode de structurer le règne d'un roi et d'en ordonner la narration. Le cadre annalistique, faisant se succéder les événements année après année, était parfaitement adapté au régime républicain dont Rome s'était dotée après 509 av. J.-C. : les consuls, dans leur fonction d'éponymes, fournissaient l'échelle temporelle selon laquelle se déroulait désormais l'histoire de l'*Vrbs*. Mais un tel cadre ne convenait pas pour des règnes de longue durée, avec des détenteurs de l'autorité qui n'étaient nullement astreints à des échéances aussi brèves et aussi régulières. Il n'est pas étonnant que, chez les historiens anciens qui nous relatent les premiers temps de l'histoire de Rome, l'exposé qu'ils font des faits, tant qu'elle eut des rois à sa tête, soit totalement déconnecté du rythme annuel qu'ils suivent scrupuleusement quand ils traitent de la période ultérieure, lorsque Rome eut des consuls à sa tête. Il aurait pu en résulter un récit confus, mêlant les événements et les moments, sans que les faits saillants émergent vraiment. Le cadre ternaire des triomphes permettait d'introduire un peu d'ordre et de dégager une ligne d'exposition claire, fondée sur les guerres qui ont toujours été un élément essentiel de la mémoire historique des Romains et de la représentation qu'ils se faisaient de leur passé.

Il n'est pas étonnant qu'on retrouve le schéma des trois triomphes pour d'autres souverains que Romulus, et appliqué de la même manière, c'est-à-dire en recourant à une définition fonctionnelle différenciée de chacun de ces trois triomphes. Notre témoin principal à ce sujet est Denys d'Halicarnasse, dont la narration relève soigneusement ces cérémonies : il attribue trois triomphes, après Romulus, à Tullus Hostilius, Tarquin l'Ancien et Servius Tullius ;

Plutarque, qui pourtant le suit dans sa *Vie de Romulus*, est moins attentif à la question : nous avons vu qu'il ne numérotait pas les triomphes du *conditor* et ne mentionnait pas expressément celui sur Cameria ; quant à Tite-Live, comme il n'admet pas l'existence de ce rite de victoire avant Tarquin l'Ancien, il n'a pu en faire état ni pour Romulus, ni pour Tullus Hostilius ; mais, pour lui non plus, la notion de triomphe n'est pas au centre de sa narration : il n'en parle pas pour Servius Tullius et, pour son prédécesseur Tarquin, mentionne la cérémonie uniquement à propos de la guerre contre les Sabins[117].

Il est impossible, il est vrai, de reconnaître une articulation tripartie dans les trois triomphes qui avaient été attribués à Servius Tullius : Denys d'Halicarnasse se borne à dire qu'il « fut honoré par trois triomphes des plus remarquables » pour ses victoires sur les Étrusques, sans donner aucune précision sur les victoires qui lui avaient valu ces honneurs. Il nous dit juste que, sous son règne, Rome avait été en guerre d'abord avec Véies, puis que Caeré et Tarquinia s'étaient jointes au conflit, enfin que toute la ligue étrusque avait fait cause commune avec elles, et que la guerre avait duré vingt ans, donnant lieu à des revers aussi bien qu'à des succès : il ne nous apprend guère plus que la sèche allusion aux trois triomphes *de Etrusceis* qui figure dans les Actes triomphaux[118]. En revanche, dans le cas de Tullus Hostilius et de Tarquin l'Ancien, qui eux aussi sont réputés avoir triomphé à trois reprises, l'application du cadre trifonctionnel est nette[119]. Le successeur de Numa Pompilius remporte un premier triomphe, sur Albe, un deuxième sur Fidènes, un troisième sur les Sabins[120]. La première fois, il le célèbre après que la victoire d'Horace sur ses adversaires Curiaces lui a permis de l'emporter sur l'ancienne métropole du *nomen Latinum*, Albe, dans un conflit qui tourne autour d'une question de souveraineté, celle de l'hégémonie sur le Latium[121]. La deuxième fois, le roi vient de remporter la victoire au cours d'une campagne contre les Fidénates ; cette campagne, qui n'est pas celle qui lui a permis, l'année précédente, de vaincre les Fidénates et les Véiens coalisés, tandis que Mettius Fufetius en profitait pour le trahir[122], n'est pas marquée par des connotations autres que militaires ; et l'allusion à la venue, dans le camp ennemi, de mercenaires, donc de spécialistes de la guerre[123], lui donne une coloration de deuxième fonction. La troisième fois, la guerre qui vaut au troisième roi de Rome son dernier triomphe est liée à des causes économiques, met donc en jeu la troisième fonction : les Sabins s'en étaient pris à des

Romains qui s'étaient rendus au marché du *lucus Feroniae*, en Sabine, les dépouillant de leurs biens et les retenant prisonniers[124].

Pour ce qui est de Tarquin l'Ancien, il triomphe successivement des Latins, des Fidénates et des Étrusques[125]. Cette fois, l'articulation fonctionnelle est inversée : on passe du troisième niveau au premier. La première célébration vient en effet en conclusion du conflit qui a opposé Rome à une série de cités latines : or le récit livien souligne que « cette guerre rapporta plus de butin qu'elle n'avait fait de bruit », et que les richesses ainsi acquises permirent au roi de donner des jeux plus somptueux qu'il n'y en avait eu auparavant, qui donnèrent naissance aux *Ludi magni*, grands jeux, et de lancer une politique de grands travaux, pour l'aménagement du grand cirque et du Forum[126]. Le deuxième triomphe, attribué après la guerre sabine, couronne des hostilités dont le trait le plus remarquable est la victoire remportée sur l'ennemi grâce à l'usage de brûlots lancés dans le courant de l'Anio, dont nous avons vu qu'ils étaient une manifestation du feu dans l'eau et témoignaient de l'intervention du dieu Vulcain sous son aspect de patron du feu destructeur, de deuxième fonction[127]. Quant au dernier triomphe, il correspond à la guerre menée par le roi contre la coalition étrusque (qui est absente du récit livien). Les Étrusques vaincus remettent à Tarquin leurs insignes de souveraineté, ces *insignia imperii* que le monde tyrrhénien avait transmis à Rome et qui y sont devenus les symboles de l'*imperium* de ses magistrats[128]. Nous sommes dans le champ de la première fonction.

Ainsi donc le thème des trois triomphes est devenu une composante classique du récit du règne des rois de Rome. Sans doute mis en forme d'abord pour Romulus, il était aisé de l'introduire dans la geste de ses successeurs – notamment de Servius Tullius, qui a été manifestement posé comme un second Romulus[129] – et on n'est pas surpris de le voir aussi fréquemment apparaître[130]. En tout cas il sous-tend clairement la présentation qui était faite de l'activité guerrière du premier souverain de l'*Vrbs*.

Cependant, il convient de faire deux remarques au sujet de la mise en œuvre du thème des trois triomphes à propos de Romulus. Tout d'abord la série des triomphes suit un ordre descendant par rapport à la sériation des fonctions : elle commence par la première fonction, avec la victoire sur Acron, puis passe par la deuxième, avec celle sur les Caméniates, et s'achève par la troisième, avec celle sur Véies. Nous avons noté que, dans la carrière de Romulus, on

retrouvait deux séries ascendantes qui avaient culminé sur la guerre contre Caenina, celle tournant autour des trois arbres et celle tournant autour des trois combats singuliers[131]. La victoire sur Acron représente de ce fait une sorte de sommet de la carrière de Romulus, la suite ne pouvant dès lors apparaître que comme une sorte de décadence. Il est vrai que les occurrences du motif des trois triomphes nous mettent en présence d'un ordre aussi bien ascendant (pour Tarquin l'Ancien) que descendant (pour Tullus Hostilius), mais il n'en est pas moins inattendu que ce choix ait été fait dans le cas du fondateur de Rome, pour lequel on aurait pu s'attendre à une narration allant dans un sens ressenti comme plus positif. Mais, nous allons maintenant examiner ce point, cette sériation qui peut apparaître comme une dégradation est en accord avec ce qu'on peut dire du règne de Romulus en général.

Par ailleurs, un recours au cadre des trois fonctions à propos de la cérémonie des triomphes ne peut être qu'une création romaine, cette cérémonie n'ayant pas existé auparavant. On ne peut donc pas rapporter une telle série trifonctionnelle, en tant que telle, à un héritage indo-européen. On ne voit même pas, dans ce qui nous est perceptible du patrimoine mythique qu'on peut attribuer aux Indo-Européens, de schème qu'on pourrait considérer comme la source de cette histoire de trois triomphes se succédant : il ne semble pas qu'il ait existé de récit-type des trois victoires dont on retrouverait l'écho dans les différents secteurs du domaine. En revanche, s'il est une thématique de trois histoires parallèles mettant en jeu les trois fonctions qui est largement répandue, c'est celle des trois fautes, chacune orientée fonctionnellement (et suivant presque toujours un ordre descendant). Or nous allons voir que la tradition fait état de fautes de Romulus. La seconde partie de ce chapitre va nous permettre d'étudier ce point – et nous amènera à proposer que, derrière la série des trois triomphes, qui n'a pas d'ancrage dans ce qu'on peut considérer comme l'héritage direct des représentations indo-européennes, se cache la thématique bien connue des trois fautes orientées fonctionnellement, exprimant la dégradation progressive d'un personnage et aboutissant finalement à sa mort.

B) Le revers de la médaille : les fautes de Romulus

Rome est frappée par l'épidémie

Durant le règne de Romulus, Rome ne fut pas seulement en butte aux attaques de ses ennemis ; elle fut également frappée par d'autres fléaux et Denys d'Halicarnasse et Plutarque relatent qu'elle fut touchée par une grave épidémie, survenue chez ces deux auteurs au lendemain de la conquête de Fidènes ; c'est d'ailleurs cette situation qui poussa les Camériates à engager les hostilités contre l'*Vrbs*[132]. Une épidémie, dans l'Antiquité, était regardée comme provoquée par les dieux ; au reste, Plutarque évoque parallèlement des signes qui entrent dans la catégorie des prodiges, c'est-à-dire de faits qui, rompant le cours normal des événements, étaient ressentis comme d'essence surnaturelle, manifestant la colère divine et rompant l'état de « paix des dieux », *pax deorum*, par laquelle la cité était assurée de ses bonnes relations avec eux et donc de la bonne marche de ses affaires[133]. Autrement dit, que Rome fût frappée par un tel fléau était l'effet d'une punition divine, la preuve de ce qu'elle s'était rendue coupable.

Les *Antiquités romaines* ne donnent aucune indication allant dans ce sens. Mais la *Vie de Romulus* permet de comprendre de quoi il s'agit. Chez Plutarque en effet, l'épidémie ne frappe pas uniquement Rome, mais aussi Lavinium[134]. L'explication est immédiatement trouvée dans une faute commise par les deux cités : elles avaient été toutes deux coupables lors de l'assassinat des ambassadeurs lavinates par des Sabins installés à Rome puis de celui de Titus Tatius qui s'en était ensuivi[135]. Relatant l'événement, Tite-Live avait il est vrai dit que ce double crime avait été expié par le renouvellement du traité entre les deux cités ; Denys d'Halicarnasse avait détaillé les justes mesures que Romulus avait alors prises, punissant ses sujets coupables comme ils le méritaient, mais déclarant innocents les Lavinates, qui n'avaient fait qu'exercer de justes représailles, sans évoquer aucune manifestation négative de la divinité, que ce soit à l'encontre de Lavinium ou de Rome ; Plutarque s'était borné à dire que le fondateur avait rendu les honneurs funèbres à son associé sabin et absous les assassins de Titus Tatius, dont la réaction lui était apparue justifiée[136]. L'auteur de la *Vie de Romulus* ajoutait néanmoins des remarques négatives à l'égard de Romulus : son attitude en l'affaire n'aurait pas été dictée par le seul souci de la justice, mais aurait trahi sa satisfaction d'être

débarrassé d'un collègue qui lui faisait de l'ombre[137]. Si Denys d'Halicarnasse ne dit rien de tel, la même suspicion se retrouve chez Tite-Live, qui laisse entendre que le *conditor* n'avait pas alors eu le comportement qu'il eût fallu[138]. Et on trouve parfois des allusions au fait que Romulus avait été directement responsable de la mort de Titus Tatius : ce qui n'était qu'un bruit dans la *Vie de Numa* de Plutarque[139] devient une affirmation chez des auteurs chrétiens comme Augustin et Orose[140].

La version de l'auteur de Chéronée permet de comprendre ce qui est en jeu derrière l'épidémie dont Rome fut victime et qui permit aux Camériates de lancer leur attaque. Elle est liée à la mort des ambassadeurs lavinates puis de Titus Tatius et constitue la réponse des dieux aux fautes dont les hommes s'étaient alors rendus coupables, aussi bien à Rome qu'à Lavinium. La culpabilité de Lavinates est évidente, puisque ce sont eux qui ont tué l'associé de Romulus ; mais celui-ci n'en a pas moins commis une faute, en voyant dans la disparition du roi sabin l'occasion de se retrouver seul au pouvoir, si bien que Rome a mérité d'attirer le courroux divin au même titre que Lavinium[141]. Le fait que le fléau frappe également sa ville montre que Romulus aussi s'était mal comporté, méritait un châtiment.

Ainsi, s'il faut juger comme fondée la présentation des faits qui figure dans la *Vie de Romulus*, l'épidémie dont l'*Vrbs* est victime au moment du déclenchement du second conflit avec Cameria chez Denys d'Halicarnasse, de l'unique conflit avec cette cité chez Plutarque, doit être mise en relation avec la mort de Titus Tatius. Elle en est la conséquence, la punition infligée par les dieux à cause de l'attitude répréhensible de son associé Romulus dans ces circonstances. Dans la narration, la prise de Fidènes s'est intercalée entre la fin du roi sabin et la *pestilentia* qui frappe Rome ; mais, logiquement, les hostilités avec Cameria sont la suite de ce qui avait été raconté auparavant à propos de Titus Tatius. Quant à la prise de Fidènes, qui est narrée entre les deux, nous avons vu qu'elle était à mettre en relation avec le commencement du conflit avec Véies, qui, chez les deux auteurs grecs, n'est évoqué qu'après la conclusion des opérations contre Cameria[142]. Tout se passe comme s'il y avait eu un déplacement des événements : normalement, la guerre contre Cameria et le deuxième triomphe de Romulus qui la conclut suivent la mort de Titus Tatius à Lavinium, avec l'épidémie qui frappe alors Rome, tandis que la prise de Fidènes est suivie par l'intervention de Véies et la guerre qui aboutit au

troisième triomphe du roi. Cela n'implique pas nécessairement que la forme la plus ancienne de l'historiographie romaine – donc si on veut la présentation qui a pu être donnée chez Fabius Pictor – n'ait pas relaté les faits comme ils le sont chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque, c'est-à-dire en intercalant la guerre contre Cameria entre la prise de Fidènes et le déclenchement du conflit avec Véies : mais, au moins sur un plan logique, on peut considérer qu'à une séquence mort de Titus Tatius-guerre contre Cameria succédait une séquence prise de Fidènes-guerre contre Véies.

De toute façon, l'épidémie prouve que Romulus s'était rendu coupable d'une faute, n'avait pas eu en ces circonstances le comportement irréprochable qu'on était en droit d'attendre. Dès ce stade, il aurait mal agi. La légende du fondateur n'est assurément pas sans ombres. Pour ne pas parler de la mort de Rémus – qui relève d'autres considérations, tenant au rejet hors de la cité d'un désordre qui ne peut exister en son sein[143] –, il est bien connu que le règne de Romulus vira à la tyrannie : pour Denys d'Halicarnasse, le temps passant, « il devenait rude et arrogant et semblait exercer un pouvoir plutôt tyrannique que royal », pour Plutarque, « enhardi par la prospérité et plein d'un orgueil insupportable, il perdit ses manières démocratiques et en échange se mit à prendre les manières d'un monarque, choquant et blessant chacun », suscitant en particulier l'animosité du Sénat qui, dans une des versions de sa fin, le fait alors périr[144]. La coloration négative du règne du premier roi est indéniable et nous n'avons pas à nous appesantir ici sur l'ampleur prise par le motif à la fin de la République, où cette vision péjorative de Romulus, devenu vers la fin de sa vie un exemple de despote aussi condamnable que le dernier des souverains que l'*Vrbs* avait eus à sa tête, Tarquin le Superbe, fut largement répandue[145]. En un temps où le nom même de *regnum* était honni, le premier roi de Rome pouvait difficilement échapper à cette image négative.

Mais les historiens anciens n'évoquent ce côté noir de la légende du *conditor* que pour la fin de sa vie, comme si cela avait été l'effet d'un changement de caractère survenu sur le tard. Que ce soit Tite-Live, Denys d'Halicarnasse ou Plutarque, tous n'en font état qu'à l'extrême fin de leur récit, et notamment après avoir narré ses brillants succès militaires, jusqu'à sa dernière guerre, celle contre Véies. Ce qui lui est reproché relève de la politique intérieure, de son exercice du pouvoir, qui finit par en faire un *exemplum* de la tyrannie, mais cela n'a pas d'incidence sur ce qui avait été raconté auparavant, et en

particulier pas lorsque ces auteurs narraient ses activités guerrières. Or ce que nous venons de rappeler à propos de l'attitude de Romulus lors du meurtre de son associé sabin montre que, dès ce moment-là, il s'était mal comporté et que son attitude relevait déjà d'un goût immodéré pour le pouvoir, de la dérive tyrannique qui lui sera reprochée plus tard : la disparition de Titus Tatius lui avait fourni l'occasion de se débarrasser de l'obligation de partager le pouvoir.

À ce stade, on ne peut pas encore parler d'une attitude négative générale de Romulus, comme ce sera le cas plus tard, mais d'une faute spécifique, liée à un événement précis – qui entraîne des conséquences négatives pour Rome, puisque la ville est touchée par la peste et que les Camériates en profitent pour l'attaquer. Nous aurons à revenir sur ce point, cette observation nous oblige à prendre nos distances par rapport à la vision de la légende qu'avait défendue G. Dumézil, qui ne voyait que « péché unique, sanction unique dans le cas de Romulus, que son pouvoir grise et qui devient sur le tard un insupportable tyran »[146]. Face à ce qui était advenu à son associé Titus Tatius, le premier roi avait déjà commis un « péché » et cette faute avait entraîné une sanction, et même une double sanction puisqu'à l'épidémie due à la colère divine s'était ajoutée la guerre suscitée par les Camériates.

La famine dont Rome est victime

Cette constatation induit à élargir la recherche : si on considère que la faute de Romulus ne se réduit pas à la faute unique de tyrannie qui correspond à la dérive despotique de la fin de son règne, est-il possible de retrouver dans ce qui est raconté du personnage d'autres « péchés » que son attitude critiquable lorsque les Lavinates tuèrent son collègue ?

Nous avons vu que la nature fautive du comportement du roi en ces circonstances se manifeste par ce qui est une manifestation classique de la colère des dieux, la *pestilentia* qui s'abat alors sur Rome. Or la tradition nous met en présence d'un événement qui, lui aussi, représente une manifestation typique de la colère divine, la famine qui, selon Denys d'Halicarnasse, touche Rome au moment où s'engagent les hostilités avec Fidènes[147]. Là encore, cette catastrophe, dont on peut penser qu'elle vient des dieux, donne lieu à une agression de la part des ennemis humains de l'*Vrbs* : cette histoire de saisie de bateaux de ravitaillement sur laquelle nous nous sommes déjà arrêté. L'historien grec en rend responsables les habitants de Fidènes et en fait le *casus*

belli qui, pour au moins une partie de la tradition, aurait marqué le commencement du conflit avec cette cité. Mais nous avons vu que cette version des faits n'était pas réellement satisfaisante et que la mention, plus loin dans le récit, de navires chargés de vivres au moment de la prise du camp véien par Romulus[148] amène à formuler l'hypothèse que la mouture du récit que nous avons sous les yeux ait bouleversé la présentation initiale des faits et ce fussent les Véiens, et non les Fidénates, qui s'étaient emparés de la flotte destinée à secourir Rome touchée par la famine, s'engageant à leur tour dans le conflit. À l'origine, la présentation du début de la guerre entre Fidènes et Rome aurait été conforme à la première version de Plutarque, celle où le conflit naissait d'une attaque inopinée lancée par Romulus contre la ville latine, sans qu'il y ait été poussé par une quelconque agression des Fidénates à l'encontre des Romains[149].

Nous avons souligné le caractère inattendu, et donc paradoxalement plus fiable, de cette version : elle rend Romulus coupable, c'est lui, qui, sans la moindre provocation de la part des Fidénates, se comporte en agresseur[150]. Nous sommes aux antipodes de la doctrine selon laquelle l'*Vrbs* n'entreprend de guerre que pour répondre aux attaques dont elle-même a fait l'objet et respecte alors scrupuleusement les procédures juridiques de la déclaration de guerre, selon le principe du *iustum bellum* qui avait été érigé en règle absolue – au niveau de la théorie sinon des faits ! Cela revient à rendre Romulus coupable, à le charger cette fois encore d'une faute. Mais, dans cette perspective, la famine qui frappe Rome – et que nous situerions donc originellement après la prise de Fidènes, au moment de l'entrée en guerre des Véiens –, est susceptible de prendre un sens identique à l'épidémie qui avait touché Rome à la suite du comportement fautif de Romulus au moment du meurtre de Tatius : cette famine, pour laquelle aucune justification n'est avancée dans le texte, serait une nouvelle manifestation de la colère des dieux contre le roi. Cette fois, ils auraient voulu le punir d'avoir lancé une guerre d'agression, d'avoir agi contrairement aux règles de justice et de respect du droit qui doivent prévaloir, y compris en matière d'engagement des hostilités[151].

Nous proposerions donc de rétablir l'enchaînement des faits, tel qu'on peut l'envisager au niveau de la forme primitive de la tradition, comme suit : Romulus aurait lancé une attaque contre Fidènes, de sa propre initiative et

sans y avoir été poussé par une agression préalable ; cet acte belliqueux injustifié aurait provoqué la réaction attendue des dieux : ils auraient manifesté leur colère en suscitant une disette à Rome ; parallèlement, les Véiens se seraient immiscés dans l'affaire, en se portant au secours des Fidénates et en posant un premier acte de guerre, qui aurait été la saisie des navires de ravitaillement que les Romains avaient fait venir de leur colonie de Crustumerium, plus haut sur le Tibre, afin de remédier à la famine.

Si cette reconstruction est admissible, on constate qu'elle charge le *conditor* d'une nouvelle faute. Après son comportement critiquable lors la disparition de son collègue sabin, il se serait rendu coupable d'une agression injuste à l'encontre de Fidènes. Pas plus que la première, cette seconde faute n'aurait laissé les dieux indifférents. Ils avaient sanctionné la première par l'envoi d'une *pestilentia* ; cette fois ils auraient provoqué une famine et, dans les deux cas, l'état dans lequel le comportement fautif du roi avait réduit Rome aurait poussé des ennemis à l'attaquer, les Camériates lors de l'épidémie, les Véiens lors de la disette.

Une troisième faute de Romulus

Nous n'avons pas jusqu'ici fait intervenir, pour analyser ces fautes dont Romulus se serait rendu coupable, les notions relevant de l'idéologie indo-européenne. Mais elles sont susceptibles de s'appliquer. L'attitude répréhensible de Romulus au moment de la mort de son associé sur le trône de Rome, le fait qu'il y ait vu surtout le bénéfice qu'il y gagnait en étant désormais seul à exercer le pouvoir relève bien évidemment de la première fonction et le déclenchement injustifié d'une guerre qui aurait été le sien lorsqu'il décida de s'emparer de Fidènes – si telle est bien, comme nous serions porté à le penser, la forme qu'il faut donner originellement au récit – concerne tout aussi clairement la deuxième fonction.

Mais des définitions de ce genre n'ont de sens que dans le cadre d'une classification complète, c'est-à-dire à condition que le troisième niveau fonctionnel soit lui aussi représenté. Autrement dit, l'application des catégories du système triparti suppose qu'on se trouve en présence d'un schéma à trois termes, où on puisse alléguer également l'existence d'une troisième faute, qui soit de l'ordre de la troisième fonction.

Or celle-ci semble bien présente dans la tradition et, sans surprise, elle apparaîtrait après les fautes qui peuvent être attribuées aux deux premières fonctions, celle liée à l'assassinat de Titus Tatius et celle liée à la conquête de Fidènes. En effet, si les causes avancées pour la mise à mort de Romulus sont diverses et si on peut estimer qu'elles relèvent globalement de son attitude de tyran – avec des traits caractéristiques comme l'apparat dont il s'entoure ou le fait qu'il se fasse toujours accompagner par ses gardes du corps, les trois cents *celeres*[152] –, on sera sensible au fait que certains griefs portent spécifiquement sur l'attitude dont il fit preuve après sa dernière guerre et son dernier triomphe, à propos de questions liées à la victoire sur Véies. Denys d'Halicarnasse et Plutarque font état de ce qu'il avait renvoyé sans rançon leurs otages aux Véiens sans avoir consulté le peuple (selon le premier) ou en passant outre l'avis contraire du Sénat (selon le second)[153]. Et Plutarque présente alors comme raison principale de l'aversion du Sénat à son encontre que « Romulus partagea lui-même aux soldats le territoire conquis par la guerre ». Il s'agit là de conséquences économiques de cette guerre (dont le récit met en relief cet aspect, ce qui n'est pas le cas pour les autres conflits). Cette faute du roi se situe donc sur le plan de la troisième fonction et ce conflit, connoté sur ce niveau fonctionnel, donne lieu ensuite à une faute qui l'est également.

On peut donc reconnaître dans le récit du règne de Romulus une série de trois fautes, orientées fonctionnellement :

Circonstances de la faute	**Faute de Romulus**	**Niveau fonctionnel**	**Conséquence de la faute**
Meurtre de Titus Tatius	Attitude critiquable du roi, qui se réjouit d'être désormais seul au pouvoir	Fonction I	Rome est frappée par une épidémie, attaque des Caméniates
Conquête de Fidènes	Agression injuste de Fidènes, sans dommage préalable subi de la part des Fidénates	Fonction II	Rome est frappée par une disette, intervention de Véies dans le conflit
Conclusion de la guerre avec Véies	Partage des terres décidé par le roi seul	Fonction III	Romulus est mis à mort par les sénateurs

Comme dans le cas de la série des triomphes – à laquelle elle est d'ailleurs liée, nous reviendrons sur ce point[154] –, cette séquence serait ordonnée dans un sens descendant, allant du premier au troisième niveau du système triparti. Chaque faute attirerait sa sanction, la troisième et dernière se concluant par l'assassinat de Romulus : le personnage se serait ainsi comme progressivement vidé des qualités qui le connotaient sur chacune des fonctions, de la plus haute à la plus basse, si bien qu'au terme de sa dernière faute, celle de troisième fonction, il ne lui resterait plus qu'à être éliminé.

Or on se trouve là en présence d'un des schémas les plus répandus parmi les peuples de langues indo-européennes, qui consiste en une sériation de ce que G. Dumézil appelait des péchés, dont l'accumulation finissait par aboutir, une fois les trois niveaux de fautes représentés, à la disparition du personnage qui les avait commis. La tradition sur Romulus nous offrirait donc un exemple romain de ce type d'histoire. Mais il nous faut ici aborder la question sur un plan comparatif plus général, dans la mesure où G. Dumézil considérait que le schème indo-européen relevait spécifiquement de la mythologie guerrière[155]. Il parlait ici des « trois péchés du guerrier », considérant que le thème ne s'appliquait qu'à des figures relevant de la deuxième fonction et il avait expressément distingué ces fautes du guerrier, qui étaient triples, de la faute du roi, qui aurait été unique : la mythologie de la souveraineté n'aurait pas connu la thématique des trois fautes et son analyse de personnage royaux, comme Romulus ou l'Iranien Yima, leur attribuait une faute unique, de première fonction.

Le thème des trois fautes orientées fonctionnellement

Le grand comparatiste a dégagé puis approfondi la thématique des trois fautes formant une série trifonctionnelle dans les trois ouvrages qu'il consacra successivement à la fonction guerrière chez les Indo-Européens : *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, en 1956, la première édition de *Heur et malheur du guerrier*, en 1969, la seconde édition de cet ouvrage, en 1985. Étudiant la tradition indienne sur le dieu Indra, les récits sur le héros scandinave Starcatherus et la mythologie d'Héraclès en Grèce, G. Dumézil en était arrivé à la conclusion qu'on y retrouvait un schéma commun : tous trois étaient passés par une série de trois fautes, dont chacune se laissait caractériser comme ayant été commise sur un des niveaux fonctionnels. Dans ces trois cas,

la séquence se manifestait dans un ordre descendant, le personnage se rendant coupable d'un péché de première fonction, puis de deuxième, enfin de troisième. Au terme de ce qui apparaissait dès lors comme une déchéance progressive, il ne lui restait plus qu'à disparaître, ce qui était le cas du moins pour des héros humains comme Starcatherus et Héraclès, le dieu Indra en Inde ne pouvant bien sûr connaître qu'une faiblesse passagère. Dans le mythe indien, Indra se rend coupable d'une première faute de nature religieuse, en ne tenant pas compte du caractère de brahmane du Tricéphale qu'il vainc, d'une deuxième en remportant sa victoire contre Vrtra par traîtrise, car il a enfreint les termes de l'accord que, de peur de l'affronter, il avait précédemment conclu avec lui, d'une troisième en violant la femme de Gautama, Ahalya, chacun de ces péchés s'accompagnant de la perte des valeurs correspondantes du dieu, qui vont s'incarner dans des héros marqués sur le plan des trois fonctions[156]. Le héros danois tue le roi Wicarus au service duquel il s'était mis, puis, la seule fois de sa carrière, prend peur et fuit lâchement au cours d'une bataille dans l'île de Seelande, avant de se laisser corrompre par l'or des conjurés et d'assassiner le roi du Danemark Olo – dernière faute à la suite de laquelle, plein de remords, il s'offrira volontairement aux coups d'un « pur jeune homme »[157]. Quant à Héraclès, ses fautes sont connectées à ses liaisons féminines : il tue d'abord, pris de folie furieuse, les enfants qu'il avait eus de son épouse Mégara, crime contre les lois sacrées de la famille, ensuite assassine traîtreusement le roi Iphitos qui refusait de lui donner en mariage sa fille Iole, enfin trompe Déjanire, son épouse légitime, avec Astydamie ; Déjanire lui ayant fait revêtir la tunique imprégnée du sang du centaure Nessos, dont elle croyait que c'était un philtre d'amour, le héros, en proie à d'atroces souffrances, se fait brûler sur le mont Oeta par le jeune et pur Philoctète[158].

On se trouve ainsi en présence d'une application claire de la trifonctionnalité : un personnage commet successivement des fautes sur chacun des plans fonctionnels, ce qui aboutit à le vider de toutes les qualités qu'il avait pu avoir, à la suite de quoi il disparaît. Une histoire de ce genre débouchait sur un schéma narratif simple, qu'il était facile d'appliquer à de multiples figures. On ne s'étonnera donc pas que les occurrences en soient particulièrement nombreuses. G. Dumézil lui-même, dans la reprise de *Heur et malheur du guerrier* de 1985, avait ajouté une série nourrie d'exemples aux trois dont il était parti : l'indien Sisupala[159], le grand guerrier ossète Soslan[160], le

héros gallois Gwynn[161], à Rome celui qu'il avait appelé « le soudard Tarquin »[162]. D'autres chercheurs ont élargi la liste : nous nous contenterons de rappeler que D. Dubuisson a su retrouver cette structure à la base de l'autre grande épopée de la littérature sanscrite qu'est, avec le *Mahabharata*, le *Ramayana*. Le héros Rama, comme le dieu Indra, commet trois péchés : il abat Valin d'une manière non conforme aux règles du combat loyal (faute de niveau II), puis il tue Ravana, qui avait enlevé son épouse Sita mais qui est d'ascendance brahmanique, se rendant ainsi coupable de brahmanicide à l'instar d'Indra lorsqu'il avait mis à mort le Tricéphale (faute de niveau I), enfin, après l'avoir reprise, il répudie Sita (faute de niveau III)[163]. Qu'on puisse retrouver dans la légende de Romulus la structure des trois fautes (et dans la forme la plus courante, celle où les trois fonctions interviennent dans un ordre descendant, ce qui le plus normal, puisqu'on assiste alors à une déchéance progressive se terminant par l'élimination du personnage) le fait entrer dans une série copieuse de récits parallèles, distribués sur l'ensemble du domaine indo-européen (Inde, monde germanique, Grèce, Ossètes, monde celtique et déjà Rome avec Tarquin le Superbe).

Hypothèse de la triple faute du guerrier et de la faute unique du roi

Appliquer le modèle des trois fautes orientées fonctionnellement au fondateur de Rome ne va pas cependant de soi, car une telle possibilité avait été expressément refusée par G. Dumézil. Ce dernier a en effet toujours considéré que la séquence des trois fautes relevait spécifiquement de la mythologie guerrière. Il avait défini ce type de récit comme « les trois péchés du guerrier »[164]. Or Romulus, quand bien même on lui attribuait de nombreuses guerres, reste avant tout un roi et ne peut donc être mis sur le même plan qu'Indra, dieu canonique de la deuxième fonction en Inde, ou la série de héros forts que sont Héraclès, Soslan ou Starcatherus. Si on applique strictement le principe posé par le comparatiste français à la tradition sur les premiers rois de Rome, on s'attendrait donc à ce que la thématique des trois fautes ait été mise en œuvre pour le représentant du deuxième niveau fonctionnel dans la séquence des quatre souverains de la période préétrusque, Tullus Hostilius, et non pour Romulus[165].

S'agissant du *conditor*, G. Dumézil le reconnaissait certes comme fautif, mais d'une autre manière. Le comparant au quatrième souverain de la Ville, il écrivait : « Des quatre rois (de la période préétrusque), deux finissent en catastrophe parce qu'ils ont péché : Romulus, Tullus. Mais les péchés et les catastrophes sont bien différents. Péché unique, sanction unique dans le cas de Romulus, que son pouvoir grise et qui devient sur le tard un insupportable tyran, que les sénateurs sont au moins soupçonnés d'avoir fait soudainement disparaître – en attendant qu'il se reconstitue comme dieu sous le nom de Quirinus ; deux péchés, l'un de première, l'autre de seconde fonction, et deux châtiments d'importance croissante dans le cas de Tullus, qui méprise la religion et ne rend pas de culte aux dieux, qui refuse ensuite tout repos à ses soldats, ne les ménageant même pas en temps d'épidémie, et que les dieux punissent d'abord en frappant son corps par la même maladie qui épuise ses soldats, puis en jetant son esprit dans une caricature de religion si maladroite qu'il attire sur lui la foudre au cours d'une évocation mal conduite. Si le péché de troisième fonction – sexuel – manque au tableau de ce roi guerrier, c'est sans doute que la tradition le réservait au dernier roi, un autre belliqueux, dont il devait provoquer la chute : c'est le mythe étiologique du *regifugium*, le viol de Lucrèce par Sextus Tarquin, le fils de l'Excessif. Il semble que nous ayons ici, comme dans un diptyque soigneusement construit comme l'est toute l'"histoire" des origines de Rome, une utilisation contrastée des deux thèmes »[166].

Nous n'avons pas ici à discuter de la présentation qui est donnée de Tullus Hostilius dans ces lignes, avec l'idée d'un transfert de la troisième faute sur une autre figure, celle de Tarquin le Superbe, idée très contestable que déjà le repérage, par Dumézil lui-même, de la thématique des trois fautes dans le récit du règne du dernier roi, allait rendre caduque[167]. Mais on constate que le comparatiste distinguait ainsi le thème des trois fautes, qui aurait relevé de la deuxième fonction, de ce qui aurait été un thème de première fonction, la faute unique du roi. Cette faute unique aurait été présente dans le cas de Romulus : elle aurait consisté en ce que lui reproche effectivement la tradition, le virage de son règne vers un odieux despotisme[168].

Ces vues ne correspondent pas à l'analyse que nous avons nous-même présentée, selon laquelle on pourrait retrouver une séquence de trois fautes dans la geste du *conditor*. Elle revient par ailleurs à faire remonter à un héritage

indo-européen ce qui est un trait saillant dans le récit que les auteurs anciens nous ont laissé du règne du premier roi, son évolution vers une insupportable tyrannie, mais qu'on peut tout aussi bien expliquer comme traduisant la haine du *regnum* qu'y aurait introduite une historiographie qui s'est constituée à l'époque de la *libera res publica*, époque où tout règne, fût-ce celui du fondateur, ne pouvait être jugé que négativement. Tout repose en fait sur la validité de l'hypothèse selon laquelle il aurait existé, au niveau indo-européen, une thématique de la faute unique du roi, faisant pendant à celle de la faute triple du guerrier. Or cette hypothèse repose entièrement sur l'interprétation d'une autre tradition, celle portant sur une autre figure de premier roi, l'Iranien Yima : c'est à propos de Yima que G. Dumézil avait formulé le principe selon lequel « aux trois péchés du guerrier, eux mêmes trifonctionnels, s'oppose le péché unique, suprafonctionnel, du souverain »[169]. Mais la tradition sur Yima ne nous paraît pas nécessairement justifier cette affirmation, ce qui va nous obliger à nous arrêter un instant sur le « Jumeau » iranien dont nous avons déjà eu l'occasion de rapprocher la légende de celle de Romulus.

La culpabilité de Yima : faute unique ou trois fautes ?

Dans *Mythe et épopée*, II, ouvrage paru en 1971, G. Dumézil concluait sans détour que le premier roi iranien avait commis une faute unique[170]. Mais il reconnaissait que sa pensée avait évolué sur ce point et qu'il s'était auparavant rangé à l'idée que Yima avait fauté trois fois, position qui avait été la sienne dans *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* en 1956[171]. Il avait alors suivi, comme il le précisait dans son livre de 1971, l'opinion d'A. Christensen, qui avait conclu, assez naturellement, du fait que, dans la tradition iranienne, soit « trois *xvarənah* » (dans le *Yašt* 19), soit « trois parties de *xvarənah* » (*Denkart*) s'étaient reportés sur trois héros distincts après avoir abandonné Yima, que celui-ci avait péché trois fois : « Si la Gloire quitte Yima trois fois ou en trois portions à trois époques distinctes, la seule conclusion que je puisse tirer de là est que Yima, dans la légende avestique, a péché trois fois »[172]. La tradition iranienne affirme en effet unanimement que l'auréole de flammes, apanage du souverain légitime de l'Iran, s'était reportée sur trois personnages différents, qui se laissent caractériser chacun sur un des plans fonctionnels – Mithra pour le premier, Karasapa pour le deuxième, Thraetaona pour le troisième[173].

En 1971, Dumézil exprimait l'avis que la faute de Yima avait été unique, même si, sans doute (mais sans qu'il précisât ce point) le caractère particulier du roi, synthétisant en son être les trois fonctions, avait fait que le *xvarənah* qui lui avait été enlevé s'était reporté non pas sur un, mais sur trois personnages, chacun représentant un des niveaux de l'idéologie tripartie, fondant ainsi en quelque sorte la suite de l'histoire de l'Iran[174]. Mais, dans son travail de 1956, il avait estimé que l'unicité de la faute, affirmée dans les textes dont nous disposons, était l'effet d'un gauchissement de la thématique des trois péchés, dû à la religion zoroastrienne et à l'importance que relevait pour elle la faute de mensonge (*druj*)[175] : « Il y a des raisons de penser que, sur ce point, c'est l'Iran qui a innové. Ne pouvant subsister à son niveau traditionnel, le thème devait ou disparaître ou passer à un autre niveau, et le plus naturel était qu'il passât au niveau le plus important, celui de la souveraineté religieuse. C'est ce qui a été fait : mais à ce niveau la triplicité du péché n'avait plus d'intérêt : Ahura Mazdah est si "un" que même les péchés qui l'offensent tendent vers l'unité. La triplicité n'en a pas moins subsisté dans les conséquences de la faute, dans les incarnations des trois Gloires ou des trois tiers de la Gloire perdus par le pécheur : les bénéficiaires sont respectivement un personnage agricole, puis un grand pourfendeur, puis un souverain ou un ministre. » Néanmoins, il devait renoncer par la suite à ces vues et il est significatif que le chapitre où il avait traité, ensemble, des cas d'Indra et Yima dans son travail de 1956, fasse place, dans les reprises de 1969 et 1985, à un chapitre consacré au seul Indra[176].

Cette perspective, où cette faute unique, loin de refléter une thématique particulière relative à la faute royale – dont on ne trouverait pas d'autres exemples, puisque le parallélisme allégué avec la tradition romaine sur Romulus nous semble injustifié –, serait le résultat d'une évolution propre à l'Iran nous paraît parfaitement pouvoir être retenue : au départ le monde indo-européen n'aurait développé que le motif des trois péchés, remplissant le trois niveaux du cadre trifonctionnel. Et s'agissant de Yima, l'étude publiée par B. Mezzadri en 1989 a donné de bonnes raisons de revenir à l'opinion d'A. Christensen et de G. Dumézil « première manière »[177]. Comme l'a suggéré ce savant, il n'est pas impossible de retrouver dans la tradition sur le premier roi iranien la trace de ce qui aurait été une thématique classique des trois fautes orientées fonctionnellement.

B. Mezzadri a en effet fait intervenir dans l'étude des manquements de Yima qui allaient aboutir à sa dépossession du *xvarənah* et à sa mort misérable sous les coups du triple monstre Azi Dahaka le fait qu'il soit présenté comme coupable d'avoir introduit la nourriture carnée[178]. G. Dumézil, qui avait noté la présence du thème de la manducation de la viande dans la tradition indienne sur Vasu Uparicara dont il avait montré que, sur bien des points, elle était apparentée à la tradition iranienne sur Yima, avait établi le rapprochement avec ce qui était dit sur ce point du premier roi iranien[179] ; il avait relevé la nature de faute de cette innovation attribuée à Yima, mais sans la connecter à la thématique du péché du roi[180]. Mais, si on considère, comme le propose B. Mezzadri, que « tout porte à croire que les trois spécifications de la faute (de Yima) forment un complexe, un ensemble cohérent dont aucun élément ne doit être exclu, ni assimilé à un autre »[181], il s'ensuit que l'introduction de la nourriture carnée, elle aussi, entre dans la question de la culpabilité de Yima – et que, bien sûr, si on fait appel aux catégories de l'idéologie tripartie, cette faute, d'ordre alimentaire, est du ressort de la troisième fonction.

Si on se réfère ainsi au système indo-européen, on doit escompter que le roi, coupable d'avoir péché par là sur le plan de la troisième fonction, ait également commis des fautes sur les deux autres niveaux, autrement dit offre une séquence complète de la thématique des trois péchés fonctionnels. Cela amène à reprendre en considération les textes où la faute de Yima est évoquée, textes que G. Dumézil avait estimés être justiciables d'une analyse selon le modèle de la faute unique du roi. Mais, là encore, B. Mezzadri a affiné l'analyse, en introduisant une distinction qui nous paraît judicieuse entre les différentes actions répréhensibles reprochées au fils de Vivanhant. Il est vrai que les textes semblent mettre en avant un péché unique du roi, que ce soit, le mensonge, évoqué dans le *Yašt* 19, dans la plus pure ligne zoroastrienne, ou la faute, plus diffuse, d'orgueil et de révolte, présente dans les témoignages plus tardifs, ceux d'époque musulmane[182]. Mais il est possible de distinguer un manquement relevant de la première fonction d'un manquement relevant de la deuxième. Dans tous ces textes, que ce soit sous la forme du mensonge ou sous une forme plus vague d'orgueil, Yima-Jamshid-Jim se laisse emplir d'un sentiment de sa toute-puissance qui fait qu'il se sent l'égal de Dieu. Nous sommes en présence d'une attaque de la religion et de Dieu lui-même, qui ne

diffère guère si on a recours ou non à l'antique concept de la *druj*. Fonctionnellement, ce péché relève bien évidemment de la première fonction. Mais le roi se rend également coupable d'une faute de deuxième fonction, si on distingue, selon les termes employés par B. Mezzadri, la rébellion de l'orgueil. En effet, dans la *Rivayat* parsie et chez Firdousi, le péché du roi ne se limite pas à un sentiment personnel, à l'orgueil par lequel il se laisse envahir. Ce qui n'est encore que de l'ordre de la psychologie, du ressenti du personnage débouche sur un acte volontaire, où le roi cherche à associer l'ensemble de ses dignitaires à sa prétention à s'égaler à Dieu : on est passé de l'individuel au collectif, d'un sentiment personnel à un acte d'autorité, engageant (ou du moins cherchant à engager) le peuple ; au lieu de l'orgueil, on est passé à ce qu'on peut appeler rébellion, acte par lequel le roi, non content de se sentir comme l'égal de Dieu, se révolte contre lui. S'il faut introduire une connotation fonctionnelle, on serait passé d'une faute de l'ordre de la première fonction à une faute de l'ordre de la deuxième. Ainsi Yima aurait péché trois fois, en commettant, outre la faute concernant la nourriture carnée, celle relevant d'un sentiment impie, puis celle se traduisant par une révolte ouverte.

Triple péché et royauté

Quelle que soit la validité qu'on doive reconnaître à cette distinction de deux fautes de Yima, une de première et une de deuxième fonction, le fait que la manducation des viandes soit reprochée au personnage comme un péché, question dont la récurrence dans la légende indienne de Vasu Uparicara garantit l'appartenance à un fonds ancien de la tradition, montre à lui seul la fragilité de la thèse d'une faute unique du roi, faisant pendant à la faute triple du guerrier. En fait, le roi, tout aussi bien que le guerrier, peut commettre des fautes s'étageant sur les trois niveaux fonctionnels. Parmi les exemples étudiés par G. Dumézil, en dehors du cas de Yima, on relève la présence de Tarquin l'Ancien : le comparatiste a eu beau le qualifier de « soudard » – on peut rappeler que la tradition lui attribuait une importante activité militaire[183] –, il n'en reste pas moins qu'il est avant tout un tyran, la personnification de l'institution monarchique dans ce que le terme de *regnum* pouvait avoir de plus péjoratif pour les Romains, à l'époque républicaine au cours de laquelle la tradition s'est mise en place. Le second Tarquin ne peut, contrairement à Tullus Hostilius, être considéré comme une figure de deuxième fonction : il

représente bien évidemment une première fonction pervertie[184]. On doit d'ailleurs noter que, par rapport à celui que la tradition lui attribue comme père, Tarquin l'Ancien[185], il apparaît comme son symétrique, puisque ce qui peut être analysé comme reflétant des schémas trifonctionnels dans le récit des règnes du père et du fils, apparaît dans un sens positif chez le père, négatif chez le fils[186]. Nous avons étudié de ce point de vue les processus d'accession au trône du père et du fils et, alors que nous avons rappelé la présence dans la tradition sur le premier Tarquin de la thématique des trois triomphes, et dans son cas dans un sens ascendant, culminant sur ce sommet de sa carrière qu'est la remise des *insignia imperii* par les ambassadeurs étrusques, la narration du règne du Superbe est articulée sur la thématique des trois péchés, en sens descendant[187]. Cela montre qu'il serait dangereux de se focaliser sur un caractère prétendument guerrier du second des Tarquins ; il est avant tout un roi, comme son père, même si dans son cas on a affaire à une royauté pervertie.

On pourrait alléguer d'autres figures qu'il serait abusif de qualifier de guerrières et pour lesquelles la thématique des trois fautes orientées fonctionnellement paraît applicable. Nous avons pour notre part étudié la tradition sur le second décemvirat : l'image négative qui en est donnée dans la tradition romaine répond, pour ceux qui ont été qualifiés de « dix Tarquins » (et dont la légende a pu être élaborée sur le modèle de celle du dernier des rois) au même schéma des trois fautes, se succédant dans un sens descendant et aboutissant à leur éviction, qui a été utilisé pour le Superbe[188]. Plus remarquable encore, G. Dumézil devait lui-même, en 1985, dans *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, analyser le cas du père de Priam, le roi de Troie Laomédon, où il a reconnu, avec raison, « le triple péché de Laomédon »[189]. Dans cette étude, il n'hésitait pas à qualifier le personnage de roi et, faisant état des trois fautes, orientées fonctionnellement, qui lui étaient attribuées, il n'évoquait nulle part la distinction qu'il avait voulu établir, à un certain moment de sa carrière, entre le thème des trois péchés, qui aurait relevé de la fonction militaire, et celui de la faute unique, qui aurait été spécifique à la fonction royale.

En fait, il y a une certaine logique à ce qu'on attribue à un souverain non une faute unique, mais trois fautes couvrant l'ensemble des champs fonctionnels. Le roi regroupant en lui les trois aspects du système triparti[190], il tout à fait

normal qu'il s'en dépouille ainsi progressivement, chaque fois qu'il pèche sur un des trois niveaux de l'idéologie indo-européenne. Au terme du processus, il s'est ainsi vidé de son être et ne peut que disparaître, en une fin aussi pitoyable que celle échue à Romulus, dans la version où il périt dépecé par les sénateurs, ou à Yima, que déchire le monstre Azi Dahaka.

La fin de la carrière du premier roi : déchéance progressive et fin misérable

Ainsi, si on essaie de reconstituer ce qui aurait pu être une typologie du premier roi à partir des figures de Yima en Iran et de Romulus à Rome, la carrière prêtée à ce type de personnage se serait prolongée, une fois achevé ce qui était leur œuvre principale – la mise en place de la société humaine pour Yima, celle de l'*Vrbs* pour Romulus –, par une phase de déchéance progressive, se terminant par une fin de vie tragique (au moins pour ce qui est de sa vie terrestre, puisque l'un comme l'autre allait connaître une existence d'un autre ordre dans l'au-delà, sous la forme du dieu des morts si on tient compte du Yama indien dans le premier cas, sous celle du dieu des citoyens Quirinus dans l'autre). Cette mort lamentable peut surprendre. Elle paraît cependant avoir relevé d'une thématique ancienne pour des personnages de ce genre : on peut en rapprocher celle qui échoit à des figures comparables du mythe grec[191] – l'Athénien Thésée qui, chassé de sa patrie et contraint à l'exil à Scyros, est précipité du haut d'une montagne par le perfide roi Lycomède qui l'avait accueilli, le Crétois Minos qui, parti vers l'Occident à la poursuite de Dédale et reçu comme hôte chez le roi Kôkalos en Sicile, meurt ébouillanté dans les bains où celui-ci l'avait traîtreusement attiré[192]. Tout se passe comme si le premier roi, une fois accomplie sa mission d'organisation de la société, n'avait plus de rôle à jouer et devait quitter la scène. Ce faisant, néanmoins, il inaugurait une histoire qui était destinée à se poursuivre après lui et il est significatif qu'après le règne de son fondateur, Rome ait vu se succéder à sa tête des rois qui, représentant chacun un des niveaux fonctionnels[193], montrent que son existence pouvait désormais se poursuivre harmonieusement, combinant les trois fonctions qui caractérisent une société parfaite, tandis que, dans la tradition iranienne, le *xvarənah* qui avait quitté Yima était allé se poser sur trois personnages qui, dans la suite de l'histoire du pays, représentent chacun des niveaux de l'idéologie tripartie.

Mais la chute n'est pas brutale. La tradition sur Romulus aussi bien que celle sur Yima montre qu'elle est le résultat d'une évolution progressive du règne du premier roi, qui adopte un comportement répréhensible et se rend coupable de fautes dont, au moins dans le cas du fondateur de Rome et peut-être également dans celui du premier roi iranien, on constate qu'elles s'ordonnent selon la thématique des trois péchés orientés fonctionnellement. Cette thématique, loin d'avoir servi uniquement à rendre compte des inévitables manquements aux règles que le guerrier était amené à commettre dans l'exercice de son activité, a dû être mise à profit également pour les figures du type « premier roi », tenant compte dans ce cas de la stature trifonctionnelle du personnage. L'enquête mériterait bien sûr d'être étendue à d'autres exemples que ceux de Romulus et de Yima, des cas comme ceux de Thésée[194] et de Minos[195] pourraient fournir des éléments en ce sens, puisque eux aussi semblent avoir commis des fautes, éventuellement classables selon une échelle trifonctionnelle, et avoir connu une phase de déclin progressif avant de disparaître. Mais il ne peut s'agir là, actuellement, que de suggestions pour un travail qui devrait être mené dans l'avenir, et par d'autres que nous.

En tout cas, il semble que toute la fin du règne de Romulus, une fois achevée la fondation de Rome par la mise en place complète de son organisation, assurée par la fusion entre Romains et Sabins, puisse se laisser comprendre comme une séquence de trois manquements, ordonnés fonctionnellement – l'attitude répréhensible du roi lors de la mort de son collègue sabin Titus Tatius, la guerre d'agression injustifiée qu'il mène contre Fidènes, son comportement critiquable dans le traitement des suites économiques de la victoire sur Véies. Mais, dans le cas du premier roi de Rome, cette séquence de trois fautes apparaît combinée avec celle, que nous avons examinée d'abord, des trois triomphes orientés fonctionnellement. Romulus remporte d'abord un triomphe, qu'on peut considérer comme de première fonction, sur Acron, roi de Caenina ; mais ce triomphe est ensuite en quelque sorte gâché par la faute, également de première fonction, dont il se rend coupable quand Titus Tatius est assassiné par les Lavinates. Il s'ensuit une épidémie, marque de la colère des dieux, ce qui rend possible une attaque militaire des Camériates : on passe alors dans le domaine de la deuxième fonction, ce qui aboutit au triomphe sur la cité latine, qui est connoté sur ce plan fonctionnel ; mais, comme cela avait été le cas pour le premier triomphe, ce deuxième triomphe va être suivi d'une faute de même niveau fonctionnel, l'attaque au mépris du

ius gentium contre Fidènes. La conséquence se fait sentir cette fois sur le troisième plan fonctionnel : la colère des dieux se traduit par une famine dans la Ville, puis les Véiens bloquent les navires de vivres envoyés de Crustumerium à Rome ; Romulus remporte alors son triomphe sur Véies, qui relève de la troisième fonction ; à la suite de quoi, il commet une faute qui regarde ce même niveau fonctionnel, à propos du partage des terres conquises sur l'ennemi. Après cette troisième et dernière faute, il disparaît, achevant ainsi sa carrière de premier roi, au moins dans sa partie terrestre. Toute cette phase de la vie de Romulus peut donc se comprendre comme fondée sur une articulation entre triomphes et fautes, combinant la thématique des trois triomphes et celle des trois péchés, s'ordonnant toutes deux dans un sens descendant dont la conclusion sera la mort du roi.

Triomphes de Romulus	**Fautes subséquentes du roi**	**Conséquences de la faute**
Triomphe sur Caenina Fonction I	Comportement répréhensible de Romulus, lors de la mort de Titus Tatius Fonction I	Peste à Rome, attaque des Caméniates Passage à la fonction II
Triomphe sur Cameria Fonction II	Attaque injustifiée de Fidènes Fonction II	Famine à Rome, blocage du ravitaillement par les Véiens Passage à la fonction III
Triomphe sur Véies Fonction III	Partage des terres contestable Fonction III	Mécontentement des Romains, mise à mort du roi par les sénateurs

Appendice : Fautes et déchéance de Yima dans la tradition iranienne

(d'après Dumézil, 1971)

– *Yaśt*, 19, 34-38 : « Mais lorsque (Yima) commença à penser à la parole mensongère, contraire à la vérité, le *xvarənah* s'éloigna de lui, visible, sous la forme d'un oiseau. Voyant s'enfuir le *xvarənah*, Yima Xsaeta aux bons

troupeaux se mit à errer tristement et, succombant aux inimitiés, il se tint caché sous la terre. Le premier *xvarənah* s'enfuit, le *xvarənah* quitta Yima, fils de Vivanhant, sous la forme de l'oiseau Varagana. Ce *xvarənah*, Mithra aux vastes pâturages, à l'ouïe fine, aux mille talents, le saisit. Nous sacrifions à Mithra, maître de tous les pays, qu'Ahura Mazda a créé le plus pourvu de *xvarənah* entre les Yazata spirituels. Lorsque le deuxième *xvarənah* s'enfuit, que le *xvarənah* s'enfuit de Yima Xsaeta, que le *xvarənah* quitta Yima, fils de Vivanhant, sous la forme de l'oiseau Varagana, Thraetaona, le descendant de la maison des Athwya, de la maison puissante, le saisit, de sorte qu'il fut le plus victorieux des hommes victorieux, à part Zarathustra ; lui qui vainquit Azi Dahaka aux trois gueules aux trois têtes, aux six yeux, aux mille talents, le très fort, la *druj* démoniaque, le malfaisant contre les vivants, le scélérat, qu'Anra Mainyu avait créé comme la *druj* la plus forte contre le monde des corps pour vouer à la mort le monde de l'Asa. Lorsque le troisième *xvarənah* s'enfuit, que le *xvarənah* s'enfuit de Yima Xsaeta, que le *xvarənah* quitta Yima, fils de Vivanhant, sous la forme de l'oiseau Varagana, Karasaspa le courageux le saisit, de sorte qu'il fut le plus fort des hommes forts, hormis Zarathustra, par sa puissance virile. »

– *Rivayat* parsie : « Lorsque soixante-dix ans se furent écoulés, il advint que Satan (Ahriman) s'échappa et que, quand il fut arrivé devant le roi Jamshid (Yima), il réussit d'une manière ou d'une autre à chasser la raison de son corps. Il exerça à cette occasion son inimitié contre Jamshid de telle sorte qu'il le rendit très orgueilleux et égoïste. Jamshid convoqua tous les grands des différents kisvar, tous les datur, les mobad et les chefs, et il parla en ces termes aux mobad et aux grands : "Je suis le souverain du monde entier. Quel Dieu y a-t-il autre que moi ? Les créatures du monde entier vivent par moi, je suis le Dieu de tous les hommes." Quand les dignitaires âgés entendirent ce discours, ils demeurèrent confus, courbèrent la tête et personne ne comprenait quel était ce discours. Mais lorsque ces mots eurent été prononcés, la Gloire divine l'abandonna. »

– *Livre des rois*, Firdousi (935-1020) : « Le roi reçut toujours de nouveaux messages de Dieu et, pendant longtemps, les hommes ne virent en lui rien que de bon. Le monde tout entier lui était soumis et il était assis dans la majesté

des rois. Mais tout à coup il fixa son regard sur le trône du pouvoir et ne vit plus dans le monde que lui-même. Lui qui avait jusqu'alors rendu hommage à Dieu, devint orgueilleux et il se délia de Dieu et ne l'adora plus. Il appela de l'armée tous les grands et leur fit beaucoup de discours ; il dit à ces vieillards puissants : "Je ne reconnais dans le monde que moi-même. C'est moi qui ai fait naître l'art dans l'univers et jamais le trône glorieux des rois n'a connu un maître comme moi ; c'est moi qui ai parfaitement ordonné le monde et la terre n'est devenue ce qu'elle est que par ma volonté. C'est à moi que vous devez votre nourriture, votre sommeil, votre tranquillité ; c'est à moi que vous devez vos vêtements et toutes vos jouissances. Le pouvoir, le diadème de l'empire sont à moi. Qui oserait-dire qu'il y a un autre roi que moi ? J'ai sauvé le monde par les médecines et les remèdes, de sorte que les maladies et la mort n'ont atteint personne : tant que le monde aura des rois, qui d'entre eux pourrait éloigner la mort si ce n'est moi ? C'est moi qui vous ai doués d'âme et d'intelligence ; et il n'y a que ceux qui appartiennent à Ahriman qui ne m'adorent pas. Maintenant que vous savez que c'est moi qui ai fait tout cela, il faut reconnaître en moi le créateur du monde." Tous les mobad laissaient tomber la tête, personne ne savait que répondre. Après ce discours, la grâce de Dieu se retira de lui. »

– Abu Mansur Al Tha'alibi (961-1038) : « Lorsque, possédant en abondance les biens du monde, un prestige et un pouvoir immenses, Jim fut parvenu à l'apogée de sa puissance et que son règne et sa vie se prolongeaient, alors son cœur s'endurcit, il devint hautain et présomptueux, il fut plein d'orgueil et de morgue, altier et impérieux, et il dit : "Je suis votre maître suprême. " Il refusa de rendre hommage à Dieu et en arriva à s'attribuer la divinité. Alors sa flamme ne tarda pas à s'éteindre. »

---

1. Pour le détail des mesures attribuées à Romulus, Carandini 2011, p. 4-125.

2. F. Taeger avait estimé que l'exposé de Denys d'Halicarnasse se fondait sur Polybe (Taeger 1922) ; M. Pohlenz avait pensé pouvoir le faire remonter à un auteur grec partisan de César (Pohlenz 1924) ; A. von Premerstein en situait la réalisation entre 29 et 27 av. J.-C., au moment de la mise en place du principat (von Premerstein 1937, p. 82-85) ; E. Gabba y voyait le reflet d'un écrit prosénatorial de l'époque de Sulla (Gabba 1960) ; M. Sordi l'attribuait à la période 53-48 av. J.-C. (Sordi 1993b, en part. p. 114). En revanche J. P. V. D. Baldson et L. Fascione considéraient que tout ce passage résultait d'une construction personnelle de Denys d'Halicarnasse (Baldson 1971, Fascione 1988, p. 75-111).

3. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 292.

4. Dumézil 1966, p. 255 = Dumézil 1974, p. 266-267.

5. Sur l'importance de cette distinction, voir p. 271-277.

6. Pour une autre manière que la nôtre d'aborder la question des guerres de Romulus, Camous 2010, p. 195-212, et déjà Camous 2004, pour qui elles reflètent une forme de conflictualité primitive, fondée sur des guerres récurrentes et ritualisées.

7. Dans ce sens, justes remarques de P. Carafa dans Carandini 2011, p. 244-248.

8. Hubaux 1958. Le triomphe sur Véies est le dernier des trois qui étaient attribués à Romulus alors qu'il est le premier de ceux qui l'étaient à Camille, considéré comme nouveau Romulus et refondateur de la ville après la catastrophe gauloise (sur ce point, Briquel 2008a, p. 381-394). Sur le « cycle véien » de l'histoire de Rome, voir aussi Sordi 1972, 1989.

9. Données dans Hinard 2000, p. 203-212. Le territoire de Rome était alors passé de 900 km^2 environ à près de 1600 km^2.

10. Voir P. Carafa dans Carandini 2011, p. 200-201.

11. Briquel 1980, p. 320-346.

12. Fraschetti 2002, p. 91. Sur ce point déjà voir p. 23, n. 46. Rejet également de l'hypothèse chez P. Carafa, dans Carandini 2014, p. 313, 323, mais en raison d'un refus général d'accepter l'idée d'une structuration trifonctionnelle dans le récit.

13. Tite-Live, 10, 3, 11, 5, Denys d'Halicarnasse, 2, 36, 3, Plutarque, *Vie de Romulus*, 17, 1-2.

14. Voir plus haut, p. 232-239.

15. Voir p. 285-289.

16. Zonaras, 7, 4, mentionne un seul triomphe, celui sur Véies.

17. Solin donne le jour et l'heure de la fondation, d'après l'astrologue Tarutius à qui Varron avait demandé de réaliser l'horoscope de Rome ; cf. Plutarque, *Vie de Romulus*, 12, 3-6.

18. Tite-Live, 11, 1-4, Denys d'Halicarnasse, 2, 34, Plutarque, *Vie de Romulus*, 17, 1-2.

19. Les trois triomphes de Romulus figuraient naturellement dans les Actes triomphaux, ce document épigraphique d'époque augustéenne, malheureusement lacunaire, qui donnait la liste de toutes les cérémonies de ce genre célébrées à Rome ; les trois triomphes du fondateur y apparaissaient, dont le premier *de Caenensibus* et le troisième, *de Veientibus*, mais, pour le deuxième, le nom des ennemis a disparu ; il n'y a pas de raison d'y introduire le nom des Antemnates, mentionnés par Solin, plutôt que celui des Caméries.

20. Voir plus loin, p. 349-353.

21. Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 5 et 7-8 (critiquant Denys d'Halicarnasse pour avoir présenté Romulus triomphant alors sur un char), 25, 6 (ne précisant pas que ce triomphe ait été le troisième).

22. Plutarque, *Vie de Romulus*, 24, 5 ; cf. Denys d'Halicarnasse, 2, 54, 2.

23. Denys d'Halicarnasse, 2, 34, 3 (« première procession de victoire »), 54, 2 (« il célébra un second triomphe »), 55, 5 (« Tel fut le troisième triomphe de Romulus, plus splendide encore que les précédents »).

24. Pour Tullus Hostilius, premier triomphe, sur Albe en 3, 22, 3, deuxième, sur Fidènes, en 3, 31, 6, troisième, sur les Sabins, en 3, 32, 5 ; pour Tarquin l'Ancien, premier triomphe, sur les Latins, en 3, 54, 3, deuxième, sur les Étrusques, en 3, 59, 3, troisième, sur les Sabins, en 3, 66, 1 ; les trois triomphes sur les Étrusques de Servius Tullius sont mentionnés ensemble en 4, 27, 3.

25. Tite-Live, 1, 38, 3. L'historien évoque ensuite les guerres de Tarquin l'Ancien contre les Latins (1, 38, 3-4), mais sans mentionner de triomphe ; il passe sous silence celle contre les Étrusques, dont l'existence lui paraissait sans doute inadmissible pour un roi d'origine étrusque (Martin 1982, p. 173), alors que Denys d'Halicarnasse, dont le récit est empreint de connotations anti-étrusques, insiste sur la victoire du roi sur ses anciens compatriotes (Musti 1970, p. 83-85). Pour Servius Tullius, si Tite-Live relate des hostilités contre les Véiens (et d'« autres Étrusques »), il ne parle pas de triomphe (1, 42, 2-3).

26. Musti 1970, p. 34-37.

27. Sur l'origine étrusque du triomphe, Versnel 1970, Bonfante 1970. De nombreux travaux ont abordé ces derniers temps la question du triomphe (Itgenhorst 2005, Beard 2007, Bastien 2007, Pelikan Pittenger 2008, Krasser, Pausch, Petrovic 2008).

28. Dans ce sens, Musti 1970, p. 34 (et déjà Heurgon 1963, p. 53 et 54).

29. Sur ce point, Musti 1970, p. 36, avec n. 14.

30. Cicéron, *Brutus*, 62.

31. Tite-Live, 1, 10, 2-3, Denys d'Halicarnasse, 2, 33, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 2. Dans son commentaire à *Énéide*, 8, 638, Servius inverse les faits lorsqu'il déclare que les Sabins entreprirent seuls de faire la guerre alors que les autres (= les habitants de Caenina, Antemnae, Crustumerium) restaient inactifs ».

32. Tite-Live, 11, 1-2 et 3 ; Denys d'Halicarnasse, 2, 34, 1 et 36, 1 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 17, 1.

33. Tite-Live, 1, 10, 4. De son côté, Denys d'Halicarnasse, 2, 33, 2, relate que Romulus s'empara par surprise du camp adverse, puis engagea la bataille contre le roi ennemi et le tua, sans qu'aucun autre détail soit donné. Plutarque (*Vie de Romulus*, 16, 3) limite l'affrontement à un combat singulier entre les deux rois, décidé par les deux chefs tandis que les deux armées assisteraient en spectatrices – selon le modèle du combat entre les Horaces et les Curiaces.

34. Denys d'Halicarnasse, 2, 34, 4.

35. Denys d'Halicarnasse, 2, 34, 2.

36. Dans le même sens, Properce, 4, 10, 32, qui parle de chevaux blancs ; sur le recours à des chevaux blancs, qui fut reproché à Camille pour son triomphe sur Véies, Briquel 2008a, p. 79-82.

37. Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 7-8. L'auteur objecte à Denys d'Halicarnasse que l'usage du char lors du triomphe ne fut introduit que plus tard, soit par Tarquin l'Ancien (dans le même sens Florus, 1, 1, 6), soit par Publicola (dans ce sens aussi *Vie de Publicola*, 9, 9). Il allègue pour preuve que les statues de Romulus portant le trophée qu'on pouvait voir à Rome étaient toutes pédestres : on a reconnu dans cette affirmation la référence au Romulus du forum d'Auguste, connu en particulier par une peinture de Pompéi (Picard 1957, p. 124-133). Reproduction de cette peinture aussi dans Dardenay 2010, p. 19.

38. De Simone 1968, p. 141-42, De Simone 1970, p. 275-276, 278, 330.

39. Mais sur le sens de l'élégie de Properce, voir Garani 2007.

40. Dion Cassius, 45, 4, 3.

41. Sur cette question, en dernier lieu Tarpin 2003.

42. Rich 1999.

43. Le fait a été contesté par H. I. Flower, qui considère que tout repose sur une création artificielle de Marcellus, reprise par Auguste (Flower 2000).

44. Festus, 204 L ; cf. Plutarque, *Vie de Marcellus*, 7, 9. Cette loi est considérée comme un faux d'époque césarienne dans Magdelain 1984, p. 202-211, en part. p. 210.

45. Dumézil 1966, p. 171-173 (= Dumézil 1974, p. 178-180).

46. Ainsi Plutarque, *Vie de Marcellus*, 7, 10, après avoir évoqué en 9 la loi de Numa, déclare que « l'opinion la plus générale est que les premières, celles que gagne en bataille rangée le général lui-même, lorsqu'il tue le général ennemi, sont seules les dépouilles opimes ».

47. Properce, 4, 10, 1-48 ; cf. Plutarque, *Vie de Romulus*, 16, 7, *Vie de Marcellus*, 8, 6, Festus, 204 L. Tite-Live évoque en 1, 10, 7, trois dépôts, mais sans donner les noms des deux dédicataires après Romulus ; en 4, 20, 3, il ne cite, à propos de Cornelius Cossus, que le cas de Romulus.

48. Tite-Live, en 4, 20, 8-10, envisage une date de six ans postérieure, au cours de l'année où A. Cornelius Cossus fut consul avec T. Quinctius Poenus, ou encore de deux ans plus tard, lorsqu'il fut tribun militaire faisant fonction de consul puis maître de cavalerie ; mais cette discussion entre dans la controverse autour de la charge revêtue par Cossus lorsqu'il accomplit son exploit. On sait que

l'historien se range, de mauvaise grâce, à la lecture qu'Auguste fit de l'inscription portée sur la cuirasse de lin du roi de Véies déposée dans le temple de Jupiter Férétrien (4, 20, 4-11), interprétant sans doute le *COS* qui y figurait comme l'abréviation du mot *consul*, ce qui permettait au prince de soutenir qu'il fallait être consul pour avoir le droit de déposer des dépouilles opimes et d'écarter ainsi les prétentions de M. Cornelius Crassus, qui n'était que proconsul (voir Tarpin 2003, avec bibl.).

49. Pour Flower 2000, la mise en forme de la tradition remonte à l'époque de Clastidium.

50. Tite-Live montre combien la gloire que procurait la consécration de dépouilles opimes était supérieure à celle que conférait le simple triomphe lorsqu'il oppose le dépôt des *spolia* par Cornelius Cossus au triomphe décerné au dictateur Mamercus Aemilius, qui commandait alors l'armée romaine (4, 20, 2).

51. Cela est en accord avec la place conférée au chêne, qui est l'arbre de Jupiter, dans le récit sur le dépôt des dépouilles opimes par Romulus. Voir plus haut, p. 92-96.

52. Ces traits généraux du triomphe sont pertinents pour l'analyse du premier triomphe de Romulus, qui peut être effectivement compris comme l'élément de première fonction d'une série ; pour les deux autres, ils passent au second plan, puisque les contextes dans lequel ils apparaissent les connotent sur d'autres plans que celui de la fonction souveraine.

53. Voir Briquel 1997b.

54. Voir plus haut, p. 147-158.

55. Voir plus haut, p. 171-175.

56. Denys d'Halicarnasse, 2, 54, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 24, 1-3.

57. Chez Denys d'Halicarnasse, reprise immédiate de la ville, châtiment des meneurs de la révolte, pillage de la ville, saisie de la moitié du territoire non encore occupé par des colons (2, 54, 2) ; chez Plutarque, bataille où six mille Camériates sont tués, transfert de la moitié des survivants à Rome, installation de deux fois plus de colons que d'habitants demeurés sur place (*Vie de Romulus*, 24, 4)

58. Ces divergences ne sont pas étonnantes. Les monuments du Volcanal étaient invisibles depuis la réfection par Sulla de la zone du Comitium, vers 80 av. J.-C. : ils avaient alors été enterrés et recouverts par la pierre noire qui a donné son nom au lieu. Voir Coarelli 1983a, p. 157-159, 171-172, 197. Déjà Denys d'Halicarnasse ne pouvait plus les voir.

59. Coarelli 1983a, p. 161-178, en part. p. 174-176 ; cf. P. Carafa, dans Carandini 2014, p. 323-327.

60. Pour certains, le *lapis niger* avait correspondu à la tombe de Romulus (Horace, *Épodes*, 16, 13-14, évoquant les « os de Quirinus » ; cf. scholies de Pseudo-Acron et Porphyrion, citant Varron). Mais Festus, 184 L (qui signale l'identification avec les tombes de Faustulus et Hostius Hostilius – le nom de ce dernier étant restitué) parle seulement d'un lieu « destiné à la mort de Romulus », c'est-à-dire de l'emplacement de sa mort (dans la version où il périt assassiné par les sénateurs dans le Volcanal) ; voir Coarelli 1983a, p. 188-199, et ici, p. 380.

61. Denys d'Halicarnasse, 3, 1, 2 et 1, 87, 2 ; voir Coarelli 1983a, p. 166-167. Sur Hostius Hostilius et sur la mort de Faustulus (et son frère Faustinus), voir plus haut, p. 306-308 et p. 173.

62. Denys d'Halicarnasse (4, 26, 5) présente l'inscription du temple de Diane sur l'Aventin, œuvre de Servius Tullius, comme « ayant des formes de lettres qui étaient en usage autrefois en Grèce » (Coarelli 1983a, p. 174-174). En 4, 58, 4, pour le traité conclu par Tarquin le Superbe avec Gabies, transcrit sur un bouclier en peau de bœuf déposé dans le temple de Dius Fidius, l'historien évoque simplement des « caractères anciens ». Sur la question Ampolo 1983.

63. Denys d'Halicarnasse, 2, 51, 4-5.

64. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 3, 68 (appelant la cité Camerium).

65. Tite-Live, 1, 38, 4, Denys d'Halicarnasse, 3, 51, 2.

66. Denys d'Halicarnasse, 5, 21, 3 ; 5, 49, 3-5.

67. Martin 1982, p. 164-165. Voir déjà plus haut, p. 297-298.

68. Voir plus haut, p. 56-57.

69. Voir plus haut, p. 73-81. L'inondation qui touche le Forum et explique l'état des lieux lorsque Mettius Curtius manque d'y périr noyé nous a paru relever de la même thématique (p. 294-297).

70. Voir plus haut, p. 224.

71. Voir plus loin, p. 381.

72. Voir plus haut, p. 285-289.

73. Dumézil 1954, p. 27-43, Dumézil 1966, p. 307-321 (= Dumézil 1974, p. 318-332).

74. Briquel 1998, p. 369-395.

75. Tite-Live, 1, 37, 1-5 ; Denys d'Halicarnasse, 3, 56, 1-4.

76. Tite-Live, 1, 37, 5.

77. On peut aussi alléguer en ce sens la dédicace d'un quadrige. Le cheval est à Rome, pour reprendre le titre de l'étude parue dans Dumézil 1954, p. 73-91, *bellator equos,* c'est-à-dire un animal lié à la guerre, et à ce titre il peut représenter l'élément de troisième fonction dans des séquences triparties (ainsi dans la série tête d'homme, de cheval, de bœuf, de cheval et d'homme mise en œuvre dans les récits de fondation de Carthage et de Rome – découverte de têtes de bœuf et de cheval pour la première, de la tête humaine du Capitole pour la seconde –, ou encore – cas où on a affaire précisément à un quadrige – celle relative à la trouvaille de la tête du Capitole, à la vache du Sabin sacrifiée par Servius Tullius et au quadrige de terre cuite destiné à orner le faîte du temple de Jupiter Capitolin, bloqué par les Véiens mais récupéré par les Romains ; voir Gerschel 1952). Mais, dans son étude de 1954, G. Dumézil a rappelé à juste titre que le cheval n'est pas exclusivement lié à la fonction guerrière.

78. Sur ce point, Hubaux 1958 (et voir plus haut, p. 316, n. 8).

79. Plutarque, *Vie de Romulus,* 25, 2.

80. Tite-Live, 1, 14, 4 ; Plutarque, *Vie de Romulus,* 23, 6.

81. Plus loin, p. 358-360.

82. Denys d'Halicarnasse, 2, 53, 2-3 : « Rome étant accablée par la famine, Crustumerium lui avait envoyé par le fleuve des navires chargés de vivres. Or les Fidénates se jetèrent en nombre à l'assaut de ces navires et, non contents de piller les vivres, tuèrent une partie des hommes qui s'opposaient à eux. Malgré les demandes de Rome, ils refusaient de donner satisfaction à ce sujet. Romulus s'en irrita et pénétra sur leur territoire avec une importante armée. »

83. Denys d'Halicarnasse, 2, 53. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 16, 5, met en rapport la prise de Fidènes avec l'institution de la couronne dite vallaire (décernée à celui qui avait le premier franchi les retranchements ennemis) : Hostus Hostilius avait reçu cette couronne de Romulus pour être entré le premier entré dans Fidènes. Sur le personnage, p. 307, n. 60.

84. Tite-Live, 14, 7-11 (dont le récit est repris dans les *Stratagèmes* de Frontin, 2, 5, 1, et Polyaen, 8, 3, 2) ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 6.

85. Denys d'Halicarnasse, 2, 53, 4, Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 7.

86. Denys d'Halicarnasse, 2, 54, 3.

87. Tite Live, 1, 15, 1 : « Gagnés comme les Fidénates par la fièvre des combats, parents d'ailleurs des Fidénates qui eux aussi étaient des Étrusques, inquiets enfin de la puissance de Rome, si elle devait s'attaquer à tous ses voisins, les Véiens se jetèrent sur le territoire de Rome » ; Plutarque, *Vie de Romulus,* 25, 2 : « Les Véiens (…) prirent l'initiative de la guerre, en réclamant Fidènes comme une ville qui leur était apparentée ».

88. Sur Fidènes, Quilici, Quilici Gigli 1986, Di Gennaro 2001. Sur Rome comme « ville du premier pont », Le Gall 1953.

89. Denys d'Halicarnasse, 2, 72, 3.

90. Tullus Hostilius : Tite-Live, 1, 27, 4-11, Denys d'Halicarnasse, 3, 23-31 ; Ancus Marcius : Denys d'Halicarnasse, 3, 39, 3-40, 3 ; Tarquin l'Ancien : Denys d'Halicarnasse, 3, 57-58 ; Tarquin le Superbe

(dans le cadre d'une guerre contre les Sabins) : Denys d'Halicarnasse, 4, 51-52, 1. Sur ces guerres, Martin 1982, p. 167-168.

91. Denys d'Halicarnasse, 5, 40, 2, 41-43 (lors d'une guerre contre les Sabins, Sextus Tarquin ayant poussé les Fidénates à faire défection et à s'allier à eux) ; Tite-Live, 2, 19, 2, Denys d'Halicarnasse, 5, 52, 59-60 (lors de la révolte générale des Latins contre Rome).

92. Tite-Live, 1, 27, 4, Denys d'Halicarnasse, 3, 23, 1, 39, 3, 57, 2, 5, 40, 2, 52, 1.

93. Tite-Live, 4, 17, 1 : Fidènes trahit Rome et se lie au roi de Véies Lars Tolumnius.

94. Cette guerre est présentée comme impliquant l'ensemble des cités étrusques ; mais le rôle de Véies est clairement mis en avant (Denys d'Halicarnasse, 3, 57, 4, 58, 1, 3).

95. Strabon, 5, 2, 9 (226).

96. Respectivement Virgile, *Énéide*, 6, 773, Solin, 2, 16, Denys d'Halicarnasse, 3, 53, 4 ; sur le thème des trois frères fondateurs dans le Latium, Briquel 1997d.

97. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 3, 69.

98. Tite-Live, 1, 15, 1-2, Denys d'Halicarnasse, 2, 54, 3, Plutarque, *Vie de Romulus*, 25, 3.

99. Tite-Live, 1, 15, 2-5.

100. Denys d'Halicarnasse, 2, 53, 4-55 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 25, 3-5. Les deux auteurs indiquent que Véies céda à Rome la zone des *Septem pagi*, sur la rive étrusque du Tibre (Tite-Live se bornant à évoquer la cession d'une partie de son territoire, sans préciser laquelle).

101. Plutarque, *Vie de Romulus*, 25, 4.

102. Il convient de tenir à part la bataille du Forum, qui ne peut pas être considérée comme une franche victoire de Romulus ; elle relève d'un tout autre contexte et constitue la transposition d'un schéma mythique hérité.

103. Tite-Live, 1, 15, 4.

104. Tite-Live, 1, 14, 7-11.

105. Il ne nous semble pas essentiel que le type de ruse qui est mis en œuvre dans le récit livien à propos de la guerre de Fidènes et dans le récit de son contemporain grec à propos de la guerre contre Véies (mais avec la même localisation à Fidènes) soit différent (chez Tite-Live, Romulus incite l'ennemi à faire une sortie en simulant une fuite, le faisant tomber ainsi dans l'embuscade tendue par des soldats cachés dans d'épaisses broussailles, tandis que de l'autre côté ils étaient assaillis par ceux qui étaient restés à la garde du camp ; les Romains, poursuivant l'ennemi, entrent à sa suite dans Fidènes ; chez Denys d'Halicarnasse, Romulus tend un piège à l'ennemi au cours d'une bataille rangée : il poste une partie de ses troupes sur une hauteur, d'où ils prennent l'ennemi à revers, le rejetant vers le Tibre). Les modalités ne peuvent de toute façon pas être identiques, puisqu'elles regardent dans le premier cas la prise de Fidènes, dans le second une victoire sur une armée étrusque venue attaquer Fidènes, alors au pouvoir des Romains.

106. Tite-Live, 1, 14, 4, Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 6.

107. Plus loin, p. 358-366.

108. Denys d'Halicarnasse, 2, 53, 2 (cité plus haut, p. 337-338, n. 82).

109. Nos sources évoquent plusieurs envois de blé à Rome par le Tibre au cours de famines (Tite-Live, 2, 34, 3-4, Denys d'Halicarnasse, 7, 12, 3, pour 492 av. J.-C. ; Tite-Live, 4, 12, 9, pour 440 av. J.-C. ; Tite-Live, 4, 25, 4, pour 433 av. J.-C. ; Tite-Live, 4, 52, 5, pour 411 av. J.-C.). Chaque fois, ce blé arrive dans la ville sans encombre, alors que des envois d'autres provenances sont parfois bloqués (par Aristodème de Cumes et les Volsques en 492 av. J.-C., les Samnites de Campanie en 411 av. J.-C.). Voir Musti 1970, p. 121-126.

110. Denys d'Halicarnasse, 2, 55, 4. : « Le camp (des Véiens) fut pris. Il était plein d'argent, d'armes et d'esclaves. Sur le fleuve, leurs navires débordaient de ravitaillement. On s'en empara et on les utilisa pour amener à Rome, par voie fluviale, la foule des prisonniers. »

111. Plus loin p. 353-376.

112. Denys d'Halicarnasse, 2, 55, 5.

113. Plutarque, *Vie de Romulus*, 25, 6.

114. Dans *Questions romaines*, 53 = 277cd, où Plutarque donne la même explication de l'expression, cette mascarade est attribuée aux Jeux Capitolins (dans le même sens, Festus 428-430 L, sans mention de Romulus), alors que, dans la *Vie de Romulus*, il fait référence au cortège triomphal. Sur ces jeux, Piganiol 1923, p. 86-87, Dumézil 1966, p. 546 (= Dumézil 1974, p. 563).

115. Sur cette question et l'insertion de la coutume dans la problématique des origines étrusques, Briquel 1991, p. 431-438. Cette vente burlesque était, selon une explication alternative, mise en relation avec les Sardes de Sardaigne (Festus, 430 L, se référant à Sinnius Capito, *Des hommes illustres*, 57, 2), la victoire de Ti. Sempronius Gracchus sur les Sardes et les Corses en 178 av. J.-C. s'étant traduite par la mise en vente sur le marché d'un grand nombre d'esclaves de peu de valeur. Voir aussi P. Carafa, dans Carandini 2014, p. 327-330.

116. Denys d'Halicarnasse, 2, 55, 5, Plutarque, *Vie de Romulus*, 25, 4. Il n'est pas anodin que Tite-Live attribue la mainmise de Rome sur les *Septem pagi* au règne d'Ancus Marcius, figure de roi de troisième fonction (1, 33, 9). Voir Giovannini 1985.

117. Tite-Live, 1, 37, 3 ; l'historien latin ne connaît pas la guerre contre les Étrusques, qui vaut son troisième triomphe au roi chez Denys d'Halicarnasse et, pour celle contre les cités latines, il ne parle pas d'une cérémonie de ce genre.

118. Denys d'Halicarnasse, 4, 27, 2-3 ; Tite-Live évoque encore plus rapidement une guerre avec Véies et d'autres cités étrusques, parlant d'une grande victoire, mais sans mentionner de triomphe (1, 42, 2-3).

119. Sur les triomphes de Tullus Hostilius, Briquel 1997c, sur ceux de Tarquin l'Ancien, Briquel 1998a, p. 369-395.

120. Denys d'Halicarnasse, 3, 22, 3, 31, 6, 32, 5 ; la campagne contre Fidènes qui donne lieu au deuxième triomphe, n'apparaît pas dans le récit livien.

121. Denys d'Halicarnasse, 3, 7-11 ; la portée du conflit est bien exprimée dans les discours que l'auteur fait tenir au Romain Tullus Hostilius et à l'Albain Mettius Fufetius, avant qu'ils décident de s'en remettre à des champions pour décider du sort des armes ; voir Richard 1993.

122. Ce conflit précédent est relaté en 3, 23-26.

123. Denys d'Halicarnasse, 3, 31, 5.

124. Denys d'Halicarnasse, 3, 32, 1-2. Le conflit est relaté par Tite-Live en 1, 30, 4, 4-9, qui explique son déclenchement de la même manière que Denys en 1, 30, 5.

125. Denys d'Halicarnasse, 3, 54, 3, 59, 3, 66, 1.

126. Tite-Live, 1, 35, 7-10 (avec mention du triomphe en 1, 38, 3) ; le récit livien est parallèle à celui de Denys d'Halicarnasse, 3, 50, 7-54, mais est beaucoup moins développé.

127. Tite-Live, 1, 37, 1-5, Denys d'Halicarnasse, 3, 56.

128. Denys d'Halicarnasse, 3, 60-62. Sur les insignes du pouvoir étrusques, Tassi Scandone 2001.

129. Nous avons vu la manifestation de cet alignement à propos de la naissance de Romulus et de Servius Tullius. Voir plus haut, p. 40-47.

130. On ne le rencontre ni pour le règne pacifique Numa, qui par définition ne mène pas de guerres, ni pour celui de Tarquin le Superbe, qui certes est un roi guerrier et remporte des victoires (ce dont Tite-Live le loue en 1, 53, 1), mais est un personnage négatif et pour lequel on ne s'attend évidemment pas à voir utilisé un tel schéma : si on rencontre une articulation trifonctionnelle le concernant, c'est celle, négative, constituée autour du thème des trois fautes (Dumézil 1985b, p. 105-114). Quant à Ancus Marcius, le récit de son règne est tout entier articulé selon les trois fonctions, ce qui dans son cas répond au fait qu'il correspond au dieu Quirinus, en tant que représentant du troisième niveau dans la série des rois préétrusques (Briquel 1995, 1996) ; s'il a des activités militaires qui occupent la deuxième partie de

son règne telle que le présente Tite-Live (1, 32, 3-33, 5) et constituent donc le volet de deuxième fonction de son activité, celles-ci ne donnent pas lieu à l'application du schéma des trois triomphes (Denys d'Halicarnasse mentionne un seul triomphe, sur Véies, en 3, 41, 2), pas plus que les guerres qui lui sont rapportées (une seule guerre, contre les Latins, chez Tite-Live ; de nombreux conflits chez Denys, contre les Latins, 3, 37-39, les Fidénates, 3, 39, 3- 40, 2, les Sabins, 3, 40, 4, puis de nouveau en 3, 42, les Véiens, 3, 41, 1-4 – dont l'existence transparaît chez Tite-Live en 1, 33, 9, bien que l'historien ne relate pas d'autre guerre que celle contre les Latins –, les Volsques, 3, 41, 5) ne se laissent caractériser selon les catégories de la tripartition indo-européenne.

131. Voir plus haut, p. 81-98 et 327-329.

132. Denys d'Halicarnasse, 2, 54, 1 (à propos de la seconde guerre, la seule qui ait un fondement ancien dans la tradition) : « Cette guerre [contre Fidènes] achevée, Romulus se mit en campagne contre les Caméríates qui s'en étaient pris aux colons romains implantés chez eux. C'était l'époque où Rome souffrait de la peste et cette situation particulière gonfla d'audace les Caméríates. Pensant que la nation romaine allait être totalement anéantie par le fléau, ils tuèrent une partie des colons et chassèrent les autres » ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 24, 1 et 3 : « À la suite de cette expédition [contre Fidènes] survint une épidémie qui frappa de stérilité la terre et les animaux. Il plut des gouttes de sang sur la ville, en sorte qu'à ces maux inévitables vint s'ajouter une grande frayeur superstitieuse. (…) Avant que l'épidémie eût cessé, les habitants de Cameria, persuadés que les Romains étaient hors d'état de se défendre à cause du fléau, les attaquèrent et firent des incursions sur le territoire. »

133. Sur les prodiges et leur procuration, Bloch 1963, Mac Bain 1982, Montero Herrero 1991, Engels 2007.

134. Plutarque, *Vie de Romulus*, 24, 2 : « Les mêmes calamités s'étant abattues sur les habitants de Laurente, tous pensèrent alors que la colère divine poursuivait les deux villes, parce qu'elles avaient enfreint les règles de justice dans le meurtre de Tatius et des ambassadeurs. »

135. Sur cet épisode, voir plus haut, p. 297-305.

136. Respectivement Tite-Live, 1, 14, 3, Denys d'Halicarnasse, 2, 53, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 4-5.

137. Plutarque, *l. c.* : « Cette conduite fit soupçonner et dire que (Romulus) était bien aise d'être débarrassé de son collègue. »

138. Tite-Live, 14, 3 : « Ce crime causa, dit-on, à Romulus moins de douleur qu'il ne convenait, soit qu'il ne fût pas sincère en partageant le pouvoir, soit qu'il ne trouvât pas cette mort imméritée. »

139. Plutarque, *Vie de Numa*, 5, 5 : « (Romulus fut) accusé de manière infamante d'avoir comploté contre son collègue Tatius. »

140. Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 13, Orose, 2, 4, 6 (suivi par Landulphe Sagax, 1, 6).

141. En revanche les Sabins qui avaient tué les ambassadeurs ont été punis comme ils méritaient par Romulus : ce n'est donc pas cette faute ancienne qui motive la colère divine.

142. Voir plus haut, p. 344-347.

143. Voir plus haut, p. 171-204.

144. Denys d'Halicarnasse, 2, 56, 3 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 26, 2. Tite-Live exprime discrètement l'évolution négative du pouvoir du roi en soulignant que ses rapports avec le Sénat n'étaient pas les meilleurs qu'on pût espérer (1, 15, 8).

145. Sur ce point, voir surtout Ver Eecke 2008.

146. Dumézil 1971, p. 359.

147. Denys d'Halicarnasse, 2, 53, 2.

148. Denys d'Halicarnasse, 2, 55, 4.

149. Plutarque, *Vie de Romulus*, 23, 6.

150. Plutarque, lorsqu'il évoque la réponse négative faite par Romulus aux envoyés de Véies venus

demander l'évacuation de Fidènes, déclare qu'« il leur répondit avec un mépris insultant », employant un mot, *kathubristhentes*, formé sur le terme *hubris*, démesure, qui implique un jugement franchement négatif (*Vie de Romulus*, 25, 3)

151. On opposera le comportement de Tullus Hostilius lors du déclenchement de la guerre avec Albe, qui prend bien soin de respecter les règles de la déclaration de guerre et s'arrange pour que les Albains apparaissent comme les agresseurs (Tite-Live, 1, 22, 4-7 ; Denys d'Halicarnasse, 3, 3).

152. Respectivement Plutarque, *Vie de Romulus*, 26, 2, et Tite-Live, 15, 8, Plutarque, *ibid*. Sur les traits tyranniques de Romulus, en dernier lieu Ver Eecke 2008, p. 222-239.

153. Denys d'Halicarnasse, 5, 56, 3, Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 3.

154. Voir plus loin, p. 373-376.

155. Voir surtout Dumézil 1969b, p. 53-98, avec les compléments donnés dans Dumézil 1985b, p. 69-131.

156. Dumézil 1956, p. 63-76, 1969b, p. 63-77, 1985b, p. 79-97.

157. Dumézil 1956, p. 80-93, 1969b, p. 77-88, 1985b, p. 98 ; sur Starcatherus, éléments d'analyse importants dans Dumézil 1971, p. 25-58 (p. 42 pour les trois péchés).

158. Dumézil 1956, p. 93-99, 1969b, p. 89-94, 1985b, p. 98-105 ; aussi Dumézil 1971, p. 117-124 (p. 117-118 pour les trois péchés).

159. Dumézil 1985b, p. 97-98, et déjà Dumézil 1971, p. 59-75, avec p. 66-68 pour les trois fautes ; dans ce cas l'ordre des fautes est : fonction II (attaque par surprise de la ville de Krsna en l'absence de celui-ci), fonction I (empêchement du sacrifice du cheval qui devait assurer la souveraineté générale au père de Krsna), fonction III (viol d'une princesse et tromperie d'une autre, en prenant l'apparence de son mari). Sisupala est alors décapité par Krsna.

160. Dumézil 1985b, p. 115-124 ; l'ordre est cette fois ascendant : fonction III (réclamation des jeunes filles nartes comme esclaves), fonction II (victoire par une ruse déloyale), fonction I (dispersion sacrilège des offrandes funéraires faites par sa mère à Totyradz). Soslan meurt tué par sa victime revenue des Enfers.

161. Dumézil 1985b, p. 124-126 ; on a ici également un ordre ascendant : fonction III (enlèvement d'une femme mariée), fonction II (capture de nobles dans un combat injuste), fonction I (Gwynn fait manger à un fils le cœur de son père). Gwynn est condamné par Arthur à un duel chaque 1er mai jusqu'au jour du Jugement.

162. Dumézil 1985b, p. 105-114 ; les fautes dans ce cas impliquent à la fois le roi Tarquin le Superbe et son fils Sextus ; il s'agit de la machinerie ourdie par le roi contre son adversaire à l'assemblée de la ligue latine Turnus Herdonius d'Aricie (fonction I), la prise de Gabies par une ruse combinée entre le roi et son fils Sextus, qui s'introduit dans la ville en se présentant comme un opposant à son père et la lui livre (fonction II), le viol de Lucrèce par Sextus (fonction III), débouchant sur la révolte des Romains et le renversement de la dynastie. Pour l'expression « le soudard Tarquin », Dumézil 1956, p. 69, Dumézil 1969, p. 69, Dumézil 1985b, p. 86 ; mais sur la définition strictement militaire ainsi donnée au dernier roi de Rome, voir plus loin, p. 371-372.

163. Dubuisson 1986 (et déjà Dubuisson 1979). Dans le prolongement des analyses de G. Dumézil, F. Blaive a développé la thématique du « guerrier impie » (en particulier Blaive 1987, 1988, 1990-1991, 1996, Blaive, Sterckx 1988, 2014).

164. Dumézil 1956, p. 63-105, Dumézil 1969b, p. 53-98, Dumézil 1985b, p. 69-131 ; également Dumézil 1971, p. 17-21.

165. La thématique paraît se retrouver dans la tradition sur Tullus Hostilius (dont le règne se termine en catastrophe, dans son palais incendié par la foudre de Jupiter), mais avec ce qui peut avoir été un gauchissement secondaire, où les fautes sont reportées sur d'autres que le roi lui-même (Horace, qui après sa victoire tue sa sœur et passe en jugement devant l'assemblée du peuple, Mettius Fufetius, qui se

rend coupable de trahison, les Albains qui abandonnent leurs cultes ancestraux). Voir Briquel 2004a.

166. Dumézil 1971, p. 359.

167. Voir Briquel 2004a. Sur Tarquin le Superbe, Dumézil 1985b, p. 105-114.

168. Il suffit de citer ce que Plutarque écrivait à ce sujet : « Dès lors, ce qui arrive à beaucoup de ceux (ou, pour mieux dire, à presque tous ceux) qui, par des succès considérables et inattendus, se sont élevés au faîte de la puissance, il ne sut pas y échapper. Enhardi par la prospérité et plein d'un orgueil insupportable, il perdit ses manières démocratiques et en échange se mit à prendre les manières d'un monarque » (*Vie de Romulus*, 26, 1).

169. Dumézil 1971, p. 357.

170. L'attestation la plus ancienne de cette tradition (où le roi se rend coupable de *druj*, de mensonge, faute majeure dans le zoroastrisme), figure dans *Yaśt*, 19, 34-38 (nous donnons ce texte en appendice) ; voir Dumézil 1971, p. 284-286.

171. Dumézil 1956, p. 76-78, 99-101.

172. Christensen 1934, p. 53 ; voir Dumézil 1971, p. 356.

173. On verra Dumézil 1971, p. 284-286, pour l'attestation de la tradition dans le *Denkart*, qui permet d'attribuer la troisième fonction à Thraetona (Freton/Feridun dans la tradition ultérieure) : « Par l'agriculture, la troisième fonction religieuse, il enseigna aux hommes la médecine du corps, qui permet de déceler la peste et de chasser la maladie. »

174. Sur le caractère synthétique du roi, Dumézil 1959, Dubuisson 1978. On peut rappeler que, parallèlement, le premier roi de Rome qu'est Romulus verra lui succéder trois rois, chacun marqué sur un des plans fonctionnels.

175. Dumézil 1956, p. 100-101.

176. Les titres successifs sont : « Les péchés et les pertes d'Indra et de Yima », dans Dumézil 1956, p. 69-79, « Les trois péchés et les pertes d'Indra », dans Dumézil 1969b, p. 69-77, « Les trois péchés et les pertes d'Indra dans le *Markandeyapurana* », dans Dumézil 1985b, p. 86-97.

177. Mezzadri 1989 ; ce savant étudiait la figure de Yima dans le cadre d'une comparaison avec Prométhée en Grèce, qui ne nous concerne pas directement ici.

178. Voir *Yasna*, 32, 8 : « Parmi ces pécheurs se trouve notoirement Yama, fils de Vivanhant, qui pour flatter notre peuple lui a fait manger des morceaux du bœuf gras. »

179. Dumézil 1971, p. 308-310 (pour Vasu Uparicara), 312-314 (pour Yima).

180. Dumézil 1971, p. 313-314 ; sur ce point, Mezzadri 1989, p. 233, notant que G. Dumézil a été gêné par l'ambiguïté de la consommation de la nourriture carnée, condamnée par Zoroastre, mais qui, selon certains textes, aurait au contraire assuré l'immortalité de l'homme. B. Mezzadri a fait appel à ce propos à la tradition grecque sur Prométhée avec l'institution du sacrifice sanglant, où sont distinguées, dans le partage du corps de la bête, la part marquée par la mortalité, consommée par l'homme, et les organes porteurs de vie, réservés aux dieux. Cette question rejoint des points que nous avons abordés à propos de la manducation des *exta* par Rémus (plus haut, p. 144-146), mais ne concernent pas la question des fautes de Romulus.

181. Mezzadri 1989, p. 233 ; les deux autres « spécifications » du péché du roi sont, pour l'auteur, « l'orgueil et la rébellion contre Dieu » (p. 229-230) et « le mensonge » (p. 230).

182. Nous donnons l'ensemble de ces textes en appendice, p. 377-378.

183. Tite-Live le juge même positivement sur ce point en 1, 53, 1.

184. C'est à ce titre que N. Allen le fait figurer dans son système à quatre fonctions, comme représentant une première fonction passée au négatif (Allen 1996).

185. Mais sur le caractère artificiel de la liste canonique des rois de Rome et sa chronologie sur ce point, de Cazanove 1988.

186. Briquel 2010b.

187. Respectivement Briquel 1998a, p. 369-395, Dumézil 1985b, p. 105-114.

188. Briquel 2004b ; dans le cas des décemvirs, les trois fautes sont leur refus d'obéir à la loi et de se démettre de leurs fonctions à l'échéance prévue, l'embuscade ourdie pour faire périr le valeureux combattant Lucius Sicinius Dentatus, la réclamation de Virginie par Appius Claudius, suivie de la mort de la jeune femme, que son père tue plutôt que de la lui céder.

189. Dumézil 18985a, p. 31-37 ; Laomédon refuse de payer à Apollon et Poséidon leur salaire pour l'édification des murs de Troie, puis à Héraclès ce qu'il lui doit pour avoir sauvé sa fille Hésione du monstre auquel elle avait été livrée, et, en troisième lieu, menace de tuer les ambassadeurs venus porter au roi les réclamations du héros, bafouant ainsi le droit sacré qui les protégeait – ce qui aboutit à l'expédition de représailles où il périt.

190. Sur ce point Dumézil 1959, Dubuisson 1978.

191. L'étude des figures de Thésée et de Minos comme répondant au type du premier roi demande à être entreprise et nous nous contenterons ici de remarques rapides et de nature tout à fait provisoire. Quelques indications dans Briquel 1992a.

192. Cette fin représente une occurrence de la thématique du feu dans l'eau, qu'on peut comparer au motif, fréquent dans les légendes celtiques, du roi qui périt dans l'eau bouillante d'une cuve dans laquelle il avait cherché refuge lors de l'incendie de son palais (Ramnoux 1954).

193. Cette idée du règne initial de Romulus se prolongeant à travers ceux de trois successeurs fonctionnellement marqués (qui avait été déjà exprimée dans Tiffou 1976) n'est pas incompatible avec la définition du fondateur comme représentant l'aspect varunien de la première fonction ; le souverain de type Varuna semble avoir été posé comme antérieur à celui de type Mitra et aux représentants des autres fonctions dans le panthéon : dans la transposition épique du panthéon indien qu'offre le *Mahabharata*, Pandu, qui correspond à Varuna, est le père des Pandava, qui, à la génération suivante, sont l'expression des divinités fonctionnelles, Yudisthira pour Mitra, Arjuna et Bhima pour les dieux de la fonction guerrière Indra et Vayu, les jumeaux Nakula et Sahadeva pour les Aśvin-Nasatya, représentants de la troisième fonction.

194. Thésée est caractérisé (comme Héraclès) par une série de comportements répréhensibles envers des personnages féminins qui ont des conséquences négatives. Après sa victoire sur le Minotaure, pour laquelle il a bénéficié de l'aide d'Ariane, il abandonne celle-ci, puis, lors de son retour à Athènes, provoque la mort de son père Égée, pour avoir oublié de remplacer les voiles noires par des blanches ; il enlève ensuite la reine des Amazones Antiope (puis Hélène de Sparte), ce qui provoque l'invasion de l'Attique par les Amazones (puis par les Lacédémoniens avec Castor et Pollux) ; il entreprend enfin, de concert avec Pirithoos, d'enlever Perséphone, ce dont s'ensuit une captivité dans les Enfers, qui ne sera que temporaire pour Thésée, mais définitive pour Pirithoos ; à la suite de ces déboires, le héros, revenu dans sa ville, la trouve en butte aux dissensions internes et se heurte à l'hostilité de ses compatriotes, ce qui l'oblige à partir en exil.

195. Minos, dont l'accession à la royauté a été permise par le prodige du taureau surgissant de la mer que lui avait accordé le dieu Poséidon, commet une faute envers celui-ci en ne le lui sacrifiant pas comme il l'avait promis ; le dieu se venge alors en rendant furieux l'animal (qui sera tué par Héraclès) et surtout en suscitant l'amour insensé pour la bête de son épouse Pasiphaé, laquelle, s'étant unie à lui grâce à la vache en bois que lui avait fabriquée Dédale, en conçoit le monstrueux Minotaure ; ayant remporté la victoire sur Athènes, Minos exige de la ville le tribut de sept jeunes gens et jeunes filles destinés à être offerts en pâture au Minotaure, offrande scandaleuse et cruelle, à laquelle Thésée met fin par son exploit (en même temps qu'il enlève la fille du roi, Ariane) ; Minos jette en prison Dédale, qui lui avait édifié son palais du Labyrinthe, prison dont l'artisan par excellence s'enfuit par la voie des airs (tandis que son fils Icare s'abîme dans la mer), puis, se mettant à la poursuite de celui-ci, arrive chez le roi sicane Kôkalos, qui le fait périr.

Chapitre IX

La fin de la vie terrestre de Romulus

Une tradition très diverse

Il semble possible de retrouver dans la carrière attribuée par la tradition au fondateur de Rome un schéma légendaire, connu ailleurs dans le monde indo-européen, qui attribue aux figures de premier roi une série de fautes orientées fonctionnellement, en ordre descendant, et se terminant par sa disparition, conséquence logique du fait qu'il s'est ainsi dépouillé progressivement des qualités qui avaient été les siennes. Cette disparition prend la forme d'une élimination violente par un ennemi contre lequel il ne peut plus se défendre : c'est ce qu'on constate dans le cas de Yima en Iran, qui succombe sous les coups du monstre Azi Dahaka, et on peut vraisemblablement en rapprocher, en Grèce, les morts de Thésée et de Minos, traîtreusement assassinés respectivement par le roi de Scyros Lycomède et celui des Sicanes Kôkalos. Mais ce schéma ne s'applique que partiellement à Romulus. D'une part, seule une partie de la tradition lui attribue une mort violente, une autre – de loin la mieux représentée – présentant la fin de sa vie terrestre comme une apothéose qui le fait passer directement dans le monde des dieux, et d'autre part, même dans le cas où il périt victime d'un assassinat, ce ne sont pas à proprement parler des ennemis qui le tuent, mais ses propres compatriotes, qui, devant la tournure tyrannique de son règne, décident de l'assassiner.

La tradition nous met en présence en fait de formes assez différentes de l'épisode. Si on tient compte de l'ensemble des témoignages, on ne compte pas moins de quatre versions[1].

Tout d'abord, il semble qu'on lui ait parfois attribué une fin de vie banale, semblable à celle de n'importe quel autre humain : c'est du moins ce qu'on peut tirer de l'expression *ossa Quirini*, les ossements de Quirinus, employée par

Horace pour décrire, dans son *Épode* 16, écrite aux pires temps de la guerre civile, la perspective apocalyptique du barbare s'emparant de la Ville et « dispers(ant) aux vents et au soleil les ossements de Quirinus »[2]. Les commentaires de Porphyrion et du Pseudo-Acron éclairent jusqu'à un certain point cette allusion étrange aux ossements du *conditor* désigné sous son nom divin : ils nous indiquent, que, selon Varron, contrairement aux versions de sa fin qui le disaient soit enlevé au ciel, soit démembré par les sénateurs, Romulus avait été enseveli ; sa tombe se serait trouvée derrière les Rostres (Porphyrion), auprès de deux statues de lions, ce qui avait donné naissance à la coutume de prononcer les éloges funèbres en ce lieu (Pseudo-Acron). Certains avaient donc estimé que Romulus avait connu une mort normale et avait été gratifié de l'honneur classiquement conféré aux œcistes des cités grecques, c'est-à-dire d'avoir son tombeau au centre de la ville – opinion qui pouvait paraître confortée par la présence de lions, interprétés comme des gardiens de tombe[3].

Une autre tradition, tout aussi marginale[4], voulait que Romulus ait péri victime d'un assassinat, mais au lieu d'en rendre responsables les sénateurs, elle l'attribuait aux Romains de fraîche date, ceux que le roi avait introduits dans la cité à la suite de ses guerres victorieuses : ils ne supportaient pas d'être traités comme des citoyens de second ordre.

Mais les deux variantes les plus représentées du récit sont celle affirmant que le fondateur avait été subitement enlevé au ciel alors qu'il présidait une assemblée du peuple au Champ de Mars, près du marais de la Chèvre, assemblée qu'un brusque orage avait interrompue[5], et celle relatant qu'il avait été tué par les sénateurs, qui s'étaient jetés sur lui lors d'une réunion du Sénat dans le temple de Vulcain[6].

Les deux formes principales du récit: disparition soudaine et assassinat par les sénateurs

De ces quatre variantes, seules celles de la disparition soudaine, comprise comme une apothéose, et de sa mise à mort par les sénateurs, furieux de la dérive autoritaire du règne, sont réellement importantes[7]. La tradition sur la tombe de Romulus peut tenir, sans plus, outre à la réticence bien connue des Romains envers les notions de divinisation et d'apothéose, au fait que les habitants de l'*Vrbs*, à l'instar de ceux de nombre de cités grecques[8], estimaient

que le tombeau de leur fondateur devait s'élever au cœur même de la cité. Quant à l'idée que Romulus aurait été victime des nouveaux citoyens, ce n'est qu'une édulcoration de la version de son assassinat par les sénateurs[9] : l'horreur d'un tel crime ne rejaillissait plus sur l'auguste assemblée, mais était transférée à des Romains de second ordre, ces étrangers introduits dans la cité qui fournissaient de commodes boucs émissaires.

Il reste donc les deux formes les plus représentées dans la tradition, l'enlèvement mystérieux et la mise à mort par les sénateurs : il est normal que les études qui ont été consacrées à la fin de la carrière terrestre de Romulus se soient focalisées sur elles.

Bien évidemment, comme souvent en pareil cas, les auteurs qui se sont penchés sur la question ont estimé qu'une de ces deux versions était plus ancienne et devait donc être tenue pour la forme authentique de la légende, l'autre devant être considérée comme une innovation secondaire, et donc tenue pour non représentative de la véritable tradition romaine. Denys d'Halicarnasse, confronté à l'existence de ces deux formes de récit, envisageait déjà le problème de cette manière : estimant que la disparition du fondateur lors d'un orage survenu au cours d'une assemblée tenue au Champ de Mars relevait du mythe, il se rangeait à l'avis « d'autres auteurs, dont la version est plus convaincante, (selon qui) il fut mis à mort par ses propres concitoyens »[10]. Il lui semblait en effet impossible qu'un mortel, fût-il le fondateur de la cité maîtresse du monde, eût été ainsi enlevé par les dieux[11]. Voulant eux aussi établir un choix entre les deux versions, les Modernes ont au départ plutôt adopté une position inverse : la doctrine ancienne aurait été celle de l'enlèvement dans les cieux, d'abord sous la forme d'une disparition mystérieuse, avant de prendre les couleurs d'une apothéose[12]. La thèse de l'assassinat ne serait apparue que plus tard, sous l'effet à la fois de la tendance rationaliste dont témoignait déjà l'auteur des *Antiquités romaines* et du climat politique des temps républicains, où Romulus était considéré comme l'exemple par excellence de l'évolution du pouvoir royal vers la tyrannie. Mais il est facile de rétorquer, avec A. Brelich, qu'une telle vision de l'évolution de la légende se heurte à la présence dans la version de l'assassinat du roi d'un motif aussi « primitif » que le démembrement de son corps, qui peut difficilement être tenu pour le résultat d'une innovation tardive[13]. C'est pourquoi, en dehors de A. Brelich lui-même, avec sa thèse d'un rattachement de Romulus-

Quirinus à la catégorie des dieux *dema*[14], déjà avant lui, J. Frazer évoquait des cas de rois qui avaient péri démembrés de la même manière, comme le Thébain Penthée ou le Thrace Lycurgue[15] ; après lui, M. Sahlins n'hésitait pas à comparer la mort de Romulus à celle du capitaine Cook, qui avait fait l'objet, selon lui, d'un sacrifice lié au cycle agricole[16] ; de nombreux autres savants ont interprété cette version de la fin du premier roi de Rome dans le sens d'une régénération du royaume par la mise à mort de l'ancien souverain, coutume qu'on connaît dans de nombreuses aires culturelles[17]. De toute façon, on a certainement affaire à une thématique ancienne. Mais on ne sera pas nécessairement porté à attribuer pour autant à l'autre version, celle de la disparition mystérieuse, le caractère d'une innovation tardive – à la différence de A. Brelich, qui, se lançant à son tour dans l'idée d'une évolution dans le temps de la légende, reprenait la thèse de Denys d'Halicarnasse et considérait la mort du roi démembré par les sénateurs comme plus authentique et antérieure à sa divinisation par apothéose[18] : la remarque de A. Schwegler, reprise par L. Preller, selon laquelle cette forme de la légende, au moins sous la forme simple d'une disparition mystérieuse, peut avoir correspondu à une ancienne représentation latine du passage d'un héros dans le monde des dieux, garde sa validité[19].

Aussi la perspective évolutionniste ne nous semble-t-elle pas la meilleure manière d'affronter la question. Comme le soulignait déjà J. Poucet, il est impossible de prouver qu'une des deux versions soit plus ancienne que l'autre et il est même probable que toutes deux sont « aussi originelles l'une que l'autre », dans la mesure où elles sont également ancrées dans des représentations religieuses répandues dans le Latium à date ancienne[20]. Par ailleurs, il ne convient pas juger des conceptions sous-jacentes à ces diverses représentations de la fin de Romulus en fonction de nos idées modernes : il ne faut ne faut pas nécessairement tenir pour incompatibles la divinisation de Romulus avec le fait qu'on ait admis qu'il avait un tombeau, ni que le futur dieu Quirinus ait été identifié avec un tyran, châtié pour cette raison par ses sujets[21]. La démarche comparative dans laquelle nous nous situerons nous amènera elle aussi à relativiser la question du choix entre ces deux versions de la fin de Romulus.

Aspects politiques de la fin de Romulus

S'il est en tout cas un trait saillant dans les représentations que les Romains se faisaient de la fin de la vie terrestre de leur fondateur, par-delà leur diversité, c'est bien l'importance de ses aspects politiques[22]. Dans la tradition qui nous est parvenue, elle achève une période d'évolution négative de son règne, qui suscite notamment l'hostilité du Sénat. Cette interprétation politique est bien sûr affirmée dans la forme du récit où le roi périt sous les coups des *patres*[23], mais elle transparaît aussi dans la version de l'apothéose, où il est souvent dit que les sénateurs furent soupçonnés d'avoir assassiné le roi[24].

Mais la légende n'était pas seulement susceptible de donner ainsi un avertissement à ceux qui auraient été tentés d'imposer à la Ville un pouvoir personnel, irrespectueux des droits du Sénat et des citoyens. Elle remplit déjà une fonction étiologique quant aux lieux de fonctionnement de la *res publica*, ainsi que cela a été bien mis en lumière par F. Coarelli, qui nous semble avoir parfaitement dégagé le sens des implications topographiques de la tradition[25]. La version de la mort violente par démembrement et celle de la disparition mystérieuse lors d'un orage situent les faits dans deux zones différentes de l'*Vrbs*. La première les place sur le Comitium, dans le temple de Vulcain qui servait de lieu de réunion pour le Sénat[26], la seconde auprès du marais de la Chèvre, au Champ de Mars[27]. Nous avons eu l'occasion de souligner le sens de la localisation de la mort du premier roi au Volcanal, qui fut un des centres de la vie politique de la cité et servit aux réunions du Sénat avant que celui-ci se transportât dans la Curie[28]. Mais la zone du marais de la Chèvre a également une signification importante sur le plan politique. Les auteurs, il est vrai, allèguent les raisons les plus diverses pour rendre compte de la présence de Romulus : il aurait présidé une assemblée du peuple[29], réuni ses troupes[30], rendu la justice[31] ou célébré un sacrifice[32]. En fait, ce qui compte, c'est que ce secteur, extérieur au pomerium, est celui où se tenait l'assemblée du peuple lorsque celui-ci se réunissait dans ses structures militaires que sont les centuries : c'est là, dans les *Saepta*, c'est-à-dire à proprement parler les « barrières », l'enclos de vote, que se réunissaient les comices centuriates, qui furent l'organe essentiel de la vie politique romaine à partir de la réforme de Servius Tullius[33]. Leur faisait pendant, à l'intérieur de la zone pomériale et à proximité immédiate du Volcanal, le Comitium, cet antique centre de la vie

politique et des réunions du peuple, lié au souvenir de la fusion entre Romains et Sabins[34], où se tinrent les comices primitifs et encore par la suite les comices curiates, dans la structure originelle des trente curies dont l'organisation était rapportée au *conditor*[35]. Dans ces conditions, la légende exprimerait le passage du pouvoir royal à de nouvelles formes politiques, dont la disparition du roi serait en quelque sorte l'acte de fondation.

Dans la ligne de la mise en relation avec les divinités du type *dema,* ou encore dans une perspective « dumézilienne » mal comprise qui faisait de Quirinus, en qui s'était transformé Romulus lorsqu'il rejoignit le monde des dieux, un dieu agraire[36], la mort de Romulus, mis en pièce par les sénateurs, a été interprétée dans le sens d'une figure liée à la végétation et à l'alimentation qu'elle procure. Mais, si on met Romulus en relation avec à la troisième fonction de l'idéologie indo-européenne, il doit représenter celle-ci dans toute sa diversité et, au sein de ce vaste ensemble, son nom divin de Quirinus implique qu'il patronne avant tout la masse des Quirites, des citoyens de Rome[37]. Ce dieu a à ce titre des aspects clairement politiques et c'est à juste titre que, dans le prolongement de remarques faites par B. Liou-Gille et F. Coarelli, A. Fraschetti a rappelé que l'épisode du démembrement de Romulus par les sénateurs mettait en scène les deux acteurs fondamentaux de la *res publica* de l'époque, du moins telle que nos textes nous la présentent : le roi, titulaire de l'*imperium* et dépositaire du droit d'auspices qui le met en relation avec les dieux, et le Sénat[38]. Dans le conflit qui les met aux prises, du fait du comportement de Romulus qui, de *rex* respectueux des droits des citoyens et de leur conseil, se transforme en un tyran autocrate, le roi est tué par les sénateurs. Mais cet assassinat prend la forme d'un dépeçage de son corps, à la suite duquel chacun des *patres* en emporte avec lui une partie, qu'il va enterrer sur le sol de la cité – ce qu'il serait puéril d'expliquer par le désir, évoqué par Denys d'Halicarnasse, de dissimuler le crime[39]. Ce comportement étrange peut se comprendre comme transférant aux membres du Sénat – qui à ce stade sont les patriciens – les pouvoirs et les prérogatives qui étaient ceux du roi. On se trouve en présence d'une représentation concrète et brutale de ce qui advient à toute vacance du pouvoir royal. Le pouvoir et tout particulièrement le *ius auspicium* qui avaient été entre les mains du souverain passent alors aux *patres*, ce qu'illustre la pratique de l'interrègne, par laquelle,

après le décès du roi, l'intérim est assuré à tour de rôle par des interrois, choisis parmi les sénateurs et se succédant tous les cinq jours[40].

Perspectives comparatives

Par rapport aux considérations sur les valences agraires de la forme de mort par démembrement et dispersion de ses restes attribuée au fondateur de Rome, ces considérations politiques se situent dans ce que A. Fraschetti appelait « le contexte beaucoup plus solide des institutions romaines »[41]. Il est douteux cependant qu'elles suffisent à rendre compte d'un type de fin aussi étrange, pour lequel il est difficile de faire abstraction des analogies extra-romaines qui ont été évoquées. La démarche comparative paraît s'imposer. Or, après les considérations ethnographiques très générales de J. Frazer et A. Brelich et par-delà la simple constatation du fait que la mort violente relatée pour Romulus dans une partie de nos sources rappelle un type de succession royale attesté dans différents aires géographiques où le vieux roi, incapable de tenir son rôle, est éliminé par un plus jeune[42], on peut rappeler l'analogie avec la légende du roi de Norvège Halfdan le Noir, dont le corps fut divisé entre les quatre parties dont se composait son royaume, et le sens qu'y prend la thématique du partage du corps royal[43]. Indépendamment du sens qu'il prend par rapport aux données institutionnelles romaines, le dépècement du corps de Romulus, suivi de l'enterrement de ses restes dans différents points de la ville, doit lui aussi être compris comme garantissant la cohésion et l'avenir de la cité sur laquelle il avait régné, de la même manière que cela fut le cas pour la Norvège d'Halfdan le Noir[44]. Et à ce titre il vaut la peine de s'interroger pour savoir si, pour cette partie de la légende du premier roi de Rome aussi, d'autres secteurs du monde indo-européen ne seraient pas susceptibles d'offrir des points de comparaison, qui iraient au-delà de la simple appartenance générale à la thématique de la mort de l'ancien roi que la comparaison ethnographique avait envisagée.

Or la réponse nous semble devoir être positive et, indépendamment, G. Dumézil et nous-même avons proposé de rapprocher ce que les Romains racontaient de la fin de leur fondateur de traditions attestées d'une part dans le monde scandinave, d'autre part en Arménie. G. Dumézil avait étudié cette question dans une des esquisses qui furent publiées huit ans après sa mort par J.-H. Grisward et nous y avons consacré un article, dans le cadre d'un travail

collectif sur la mythologie paru en 1986[45]. Les résultats auxquels nos deux études sont parvenues convergent pour l'essentiel et autorisent donc, si on admet le bien-fondé de ces propositions, à penser que les Romains ont adapté à l'histoire de leur premier souverain un type de récit qu'ils avaient en commun avec d'autres populations du groupe indo-européen. Il paraît en effet possible de rapprocher la tradition romaine sur le premier souverain de la ville de ce que les Scandinaves et les Arméniens racontaient à propos d'un de leurs anciens rois, dans ce qui est, comme pour ce que l'*Vrbs* relatait des quatre monarques de la période préétrusque, la transposition d'un cadre idéologique, posant au début de l'histoire du groupe humain concerné une séquence de souverains s'ordonnant selon un schéma triparti[46]. L'exemple scandinave est fourni par le roi Freyr/Frotho, c'est-à-dire l'ancienne divinité qui, au sein de la triade d'Upsal qui regroupait, parallèlement à Jupiter, Mars, Quirinus pour Rome, les trois dieux Odinn, Thor, Freyr, était le représentant canonique de la troisième fonction : dans l'*Ynglingasaga* de Snorri Sturluson et dans les *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus il devient, sous les noms respectivement de Freyr et de Frotho[47], un ancien souverain, relevant d'une lignée royale qui aurait vécu aux tout débuts de l'histoire du pays[48]. On trouve un récit comparable en Arménie, dans ce qui est présenté comme la liste des premiers rois : il concerne, ici aussi, le terme de troisième fonction, un Ara dont S. Ahyan, dans un article paru en 1982, a montré que la fin pouvait être rapprochée de celle de Freyr/Frotho[49]. Dans ces histoires romaine, scandinave, arménienne, la mort d'un ancien roi donne lieu à un récit parallèle.

La tradition scandinave sur la mort de Freyr/Frotho[50]

Dans l'*Ynglingasaga*, insérée dans l'*Heimskringla*, chronique des rois de Norvège qui fut composée en 1230 par l'Islandais Snorri Sturluson[51], Freyr est présenté, au chapitre 10, comme un souverain des Suédois dont le règne fut une ère de paix et d'abondance agricole – ce qui est en accord avec le fait qu'il transpose une divinité de troisième fonction. Mais cette période idyllique menace de prendre fin lorsque, étant tombé malade, il meurt : les nobles de son entourage ressentent alors sa disparition comme risquant de mettre un terme à la prospérité que le pays avait connue sous son règne (et aussi d'induire les sujets à refuser de payer l'impôt, provoquant ainsi la

désagrégation de l'État). C'est pourquoi ils tiennent secrètes la maladie, puis la mort de Freyr et ne procèdent pas à des funérailles comme ils l'avaient fait pour les rois précédents, Odinn et Njordr (dont le texte relatait au chapitre 9 que le rite alors mis en œuvre avait été celui de la crémation[52]). Le cadavre est placé à l'intérieur d'un tertre, inaugurant ce qui sera ensuite le mode de sépulture normale, par inhumation. Cela traduit, comme le relève G. Dumézil, « son affinité pour la terre », cohérente avec son appartenance fonctionnelle, mais cette déposition au sein de la terre n'est pas tout de suite présentée comme un rite funéraire – cela n'apparaîtra que par la suite, une fois que les nobles suédois auront renoncé à tenir secrète la mort de leur souverain. L'introduction du nouveau rituel se fait donc dans une atmosphère de mystère et de secret, entretenu par l'entourage du roi. La nouvelle de sa mort n'est divulguée que dans un second temps, une fois qu'on a constaté qu'aucune conséquence négative ne s'ensuivait du décès du roi. Il est alors décidé de ne pas procéder pour lui à la crémation qu'avaient connue ses prédécesseurs, mais que ses restes soient conservés là où ils étaient, c'est-à-dire dans ce qui apparaît comme son tombeau, le rituel passant dès lors à l'inhumation.

La poursuite de la prospérité du pays pouvait en effet être comprise comme la preuve de ce que, des profondeurs de la terre au sein de laquelle il reposait désormais, Freyr était capable de continuer à assurer le rôle qui avait été le sien de son vivant, c'est-à-dire de garantir la paix et les bonnes moissons, ainsi que la cohésion sociale. Le fait que ses restes ne soient pas envoyés dans les cieux, comme cela avait été le cas pour les souverains précédents, par le feu du bûcher qui avait fait disparaître leur corps, mais maintenus dans la terre, montre qu'il continuait ainsi à protéger après sa mort le pays sur lequel il avait régné. Il était donc important que le corps du roi soit enfoui dans le sol de ce qui avait été son royaume, garantissant sa prospérité future.

La façon dont Saxo Grammaticus, dans sa *Geste des Danois*, rédigée vers 1200, relate la fin du troisième des rois du Danemark auxquels il donne le nom de Frotho corrobore pour l'essentiel[53] ce qu'on peut tirer du texte de Snorri Sturluson[54]. On retrouve la même réaction de crainte de l'entourage du roi, terrorisé à l'idée que les impôts ne rentrent plus et, en outre, ce qui n'apparaissait pas aussi nettement dans le passage de l'*Ynglingasaga* sur Freyr, que la cohésion générale du royaume soit mise en péril, les provinces profitant de l'occasion pour faire sécession. Ici encore, le peuple est tenu dans

l'ignorance de ce qui s'est réellement passé, afin que la société ne soit pas mise en danger par la situation créée par le décès du souverain. Au bout du même délai de trois ans, rien de tel ne se passant, la mort du roi est révélée. Frotho est, comme le Freyr de Snorri Sturluson, enseveli sous un tumulus ; mais les deux récits diffèrent sur la période qui précède la divulgation de la mort du roi : Frotho n'est placé dans ce qui sera son monument funéraire qu'au terme d'un délai de trois ans. Durant ces trois années, il a été transporté dans un chariot à travers tout le pays : la promenade de celui qui transpose dans l'histoire danoise la figure du dieu de troisième fonction Freyr a été depuis longtemps rapprochée de la circumambulation d'une autre divinité de troisième fonction du monde germanique, Nerthus, correspondant féminin du Njordr scandinave, dont Tacite nous raconte dans la *Germanie* qu'on la promenait dans un char sur le territoire des sept peuples suèves[55]. En tout cas, ce transport sur l'ensemble du pays du corps du roi décédé exprime, comme son enfouissement immédiat dans le cas du Freyr du récit islandais, la relation du souverain décédé avec le territoire de ce qui a été son royaume, qu'il continue de la sorte à faire bénéficier d'un contact avec lui-même, par-delà la mort.

En résumé, cette tradition scandinave, sous les deux formes par lesquelles elle nous est connue, nous offre un récit de la mort d'un souverain dont le nom est celui d'une divinité de troisième fonction, et même du représentant attitré de cette fonction dans la triade d'Upsal. Sa disparition pose problème à l'intérieur du royaume, opérant un clivage au sein de la population : les nobles, qui savent ce qui s'est passé, veulent tenir le peuple dans l'ignorance de la mort du roi, de peur que celle-ci ne remette en cause la prospérité du pays et la cohésion de la société, et ils décident donc de la tenir secrète. La vérité n'est révélée qu'au bout de trois ans : mais à ce moment, on avait compris que la crise escomptée ne s'était pas produite et donc que le roi qui de son vivant avait assuré cette prospérité et cette cohésion continuait à remplir son rôle depuis l'au-delà où il se trouvait désormais. Cette pérennisation de la garantie apportée par le souverain est marquée par le fait qu'à la différence de ceux qui l'avaient précédé, il conserve un lien avec le territoire : ses restes reposent dans le sol, au sein de la terre, au lieu d'avoir été brûlés et par là projetés dans les cieux selon le rituel de la crémation dont ses prédécesseurs avaient fait l'objet.

Or cette tradition présente plusieurs points de contact avec la légende de Romulus. Dans la légende romaine aussi, la mort du souverain provoque une tension dans la société, opposant nobles et éléments populaires : les seconds ignorent ce qui s'est passé et soupçonnent, à tort ou à raison, les premiers d'avoir assassiné le roi. Cette tension est calmée dans les deux secteurs par une affirmation : en Scandinavie celle faite par les nobles quant à la survie de Freyr/Frotho, à Rome celle faite par Proculus Julius quant au fait que Romulus survit désormais sous une autre forme, celle d'un dieu qui veille sur la cité du haut du ciel. Le fondateur de l'*Vrbs* est devenu Quirinus, dieu canonique de la troisième fonction dans le panthéon romain primitif, ce qui en fait l'homologue de Freyr. Il est vrai qu'à la différence de ce qu'on a dans le récit scandinave, où les nobles mentent à propos du décès du roi, l'affirmation de Proculus Julius n'est qu'exceptionnellement qualifiée de mensongère[56] et le motif – que nous allons retrouver en Arménie – de la dissimulation de la mort du souverain n'existe pas[57]. Quoi qu'il en soit, qu'elle soient véridiques ou non, les déclarations des nobles nordiques et de Proculus Julius aboutissent au même résultat : la paix civile est rétablie (au point que, lorsqu'en Scandinavie la vérité sur la mort du roi est révélée, cela n'entraîne aucune conséquence négative).

Mais cette paix retrouvée au terme de la crise est surtout due au fait que, par-delà leur disparition comme rois terrestres, aussi bien Romulus, devenu Quirinus, que Freyr continuent à faire bénéficier leur peuple de leur protection. Comme cela avait été relevé par G. Dumézil dès 1970 à propos de Freyr/Frotho, il n'est pas fortuit que les restes du roi – qu'ils soient dispersés sur le territoire de la cité, comme dans le cas de Romulus dans la version où il meurt mis en pièces par les sénateurs, ou regroupés dans le seul emplacement de leur tombeau, comme cela se passe en Scandinavie[58] – soient enfouis dans le sol du pays sur lequel il avait régné[59] : c'est des profondeurs du sol que, dans le statut divin qui est désormais le leur, Freyr et Romulus-Quirinus jouent leur rôle de divinités tutélaires par rapport à leur ancien royaume. On peut considérer que ces rois sont devenus, au sens propre, des divinités chthoniennes

La comparaison semble dès lors légitime entre les récits scandinave et romain, mais il convient également prendre en considération une autre tradition, provenant d'un autre secteur du monde indo-européen : un récit tiré

de l'histoire légendaire de l'Arménie, dont S. Ahyan, dans son étude de 1982, avait noté l'apparentement avec la tradition sur Freyr/Frotho[60].

La tradition arménienne sur la mort d'Ara le Beau

Ce savant avait su reconnaître dans la tradition sur les premiers rois d'Arménie l'application d'une séquence trifonctionnelle, comme bien des secteurs du monde indo-européen en offrent des exemples, et notamment Rome avec sa série des quatre rois préétrusques et la Scandinavie, comme nous venons de le rappeler à propos de la figure de Freyr/Frotho[61]. Dans cette séquence, après les deux premiers rois, le fondateur Hayk qui établit son royaume par la force et son fils Aramaneak qui organise le pays dans un climat de paix, figures qui répondent, comme Romulus et Numa Pompilius à Rome, aux deux aspects complémentaires, varunien et mitrien, de la première fonction, vient un personnage de deuxième fonction, Aram, dont le règne est tout entier consacré à des guerres. Mais celui qui nous intéresse ici est le fils d'Aram, Ara dit Ara le Beau, dont cette épithète suffit à montrer qu'il introduit la troisième fonction dans la lignée royale – ce que confirme le fait que ce qui est relaté de lui tourne autour de la passion qu'avait conçue pour lui la voluptueuse Sémiramis, appelée ici Chamiram[62], passion qui provoque sa mort. Son histoire est relatée par Moïse de Khorène, au livre I de son *Histoire de l'Arménie*[63].

Le climat de crise qui accompagne la disparition de Freyr/Frotho et celle de Romulus se manifeste encore dans cette tradition arménienne. Mais, de même que les circonstances de la mort d'Ara le Beau sont différentes de ce qu'on a ailleurs – il est tué lors d'une guerre contre un ennemi extérieur –, les oppositions que cette disparition du roi fait surgir sont d'un autre ordre : ce n'est plus au sein de la société, entre les nobles et le peuple, comme en Scandinavie et à Rome, qu'elles se manifestent, mais entre une reine étrangère, Chamiram, qui a envahi l'Arménie, et les habitants du pays. Néanmoins, on retrouve la même succession d'épisodes que dans la légende scandinave : crise provoquée par la mort du souverain, recours à une affirmation mensongère quant à la survie de ce roi[64], puis constatation que cette situation ne provoque pas le cataclysme qu'on aurait pu craindre et reprise de la vie normale[65] – séquence qu'on peut comparer à ce qu'on a à Rome, puisque, s'il est exceptionnel que les auteurs présentent l'affirmation

par Proculus Julius de sa rencontre avec Romulus comme un véritable mensonge, sa déclaration porte également sur une forme de survie de Romulus, même si celle-ci se déroule désormais dans le monde des dieux et non plus sur terre, et a la même efficacité pour calmer la crise. Par ailleurs, comme Romulus dans la version où les morceaux de son corps, mis en pièces, sont enfouis dans différents points de la cité, comme Freyr/Frotho, dont le corps n'est pas incinéré, mais est confié au sol de son royaume, les restes d'Ara le Beau, en voie de décomposition comme l'étaient ceux de Frotho chez Saxo Grammaticus, sont placés au sein de la terre où ils se dissolvent, un peu à la manière des parcelles du cadavre du fondateur de Rome. Il y a là, dans les trois cas, un rapport avec la terre, montrant que l'ancien roi fait désormais en quelque sorte corps avec son royaume et peut par conséquent lui garantir la protection dont la fin heureuse du moment critique de sa disparition semble être le signe.

Cependant, on relève dans la légende arménienne un élément qui n'apparaissait pas dans la tradition scandinave : au début de la crise ouverte par la mort du roi, Chamiram ne se borne pas à nier la mort d'Ara le Beau, en affirmant qu'elle va le ressusciter, mais elle fait appel à un substitut du souverain disparu, un faux roi à qui elle fait tenir son rôle ; ni pour Freyr, ni pour Frotho les nobles ne recourent à un tel subterfuge. Or si on fait intervenir les faits romains, il est vrai qu'on ne nous parle jamais d'un faux Romulus. Mais on peut s'interroger sur un autre épisode de l'histoire des suites de la mort du premier roi de Rome, qui n'avait pas jusqu'à présent été introduit dans cette problématique comparative[66] : les circonstances dans lesquelles le successeur de Romulus, Numa Pompilius est appelé à régner. Même après que les tensions entre peuple et *patres* se sont calmées grâce à l'intervention de Proculus Julius, des dissensions subsistent dans la ville : les deux composantes de la cité, telle qu'elle avait été formée par la fusion des Romains de Romulus et des Sabins de Titus Tatius, se disputent sur le choix du nouveau roi, chacune des composantes voulant qu'il soit choisi dans son groupe[67]. Le risque d'éclatement de la Rome persiste donc, même si cette fois il ne met plus tant en jeu la distinction entre Sénat et simples citoyens[68] que celle entre Romains d'origine et Sabins introduits ensuite dans la cité. Or, devant cette situation, le Sénat recours dans un premier temps, avant l'élection qui portera Numa Pompilius au pouvoir, à la solution de l'interrègne : la place

du souverain sera occupée par des *patres*, ces interrois qui, par périodes successives de cinq jours, détiendront le pouvoir royal et seront munis des insignes de la royauté[69]. On a donc affaire, à Rome comme pour l'Arménie, à la mise en place de substituts du roi, même si, dans le cas de l'*Vrbs,* il ne s'agit pas d'un souverain provisoire unique et si cette substitution se fait au vu et au su de tous. L'interroi romain peut néanmoins être mis en parallèle avec l'amant déguisé de Chamiram, mis sur le trône arménien pour résoudre la crise ouverte par la disparition de celui qui exerçait le pouvoir royal. On peut ajouter que la durée de la vacance du pouvoir à Rome, pendant laquelle les interrois furent en fonction, procédure qui n'est rapportée pour aucun autre des souverains de l'*Vrbs*[70], rappelle le délai qu'il a fallu pour que le nouveau roi d'Arménie, le second Ara, occupe son siège[71].

Hypothèse d'un schème légendaire commun

Si nous récapitulons les trois traditions dont nous sommes parti, nous pouvons dégager les points suivants :

– La séquence commence par la mort d'un roi qui, dans les trois cas, a ou aura une relation avec la troisième fonction : en Scandinavie, il porte le nom d'un des principaux dieux de ce niveau, son répondant dans la triade d'Upsal, Freyr/Frotho, en Arménie, ce souverain est Ara le Beau, qui représente l'élément de troisième fonction dans la séquence trifonctionnelle formée par les plus anciens rois du pays, à Rome, il s'agit de Romulus, qui est destiné à devenir le dieu qui, au sein de la triade primitive, représente la troisième fonction, Quirinus. Mais si le règne de Freyr ou celui d'Ara le Beau sont connotés dans ce sens, ce n'est pas le cas de Romulus, ni non plus du Frotho de Saxo Grammaticus. Autre particularité du récit romain : le règne de Romulus a donné lieu à une évolution négative, à la naissance de tensions qui, dans la version où le roi tombe sous les coups des sénateurs, conduisent à sa mort. On ne rencontre rien de tel ailleurs.

– La disparition de ce roi peut être due à des causes diverses : maladie pour Freyr, assassinat pour Frotho, encorné par une vache dans laquelle s'est transformée une sorcière, ou pour Romulus, dans la version où il tombe sous les coups des sénateurs, attaque des ennemis pour Ara le Beau, disparition soudaine comprise comme une apothéose dans la plupart des textes sur

Romulus. Néanmoins, dans tous les cas, cette disparition débouche sur une crise.

– La mort du roi fait en effet surgir de graves tensions au sein du pays ainsi privé de son souverain – mettant en jeu en Scandinavie et à Rome l'aristocratie (représentée, dans le cas romain, par les *patres* du Sénat) et le peuple, en Arménie la reine Chamiram et les habitants du pays. Les nobles scandinaves craignent l'éclatement du pays et le refus du peuple de payer l'impôt, Chamiram se heurte aux velléités de révolte des Arméniens, les sénateurs romains sont en butte aux soupçons de leurs concitoyens, qui les accusent, à tort ou à raison, d'avoir tué le roi.

– Pour éviter que le peuple se révolte et que le pays éclate, les nobles scandinaves recourent au mensonge, affirmant que le roi est toujours vivant. Chamiram prétend d'abord faussement qu'elle va redonner vie à Ara le Beau, ce en quoi elle échoue, puis qu'il n'est pas mort, en faisant paraître à sa place un de ses amants qu'elle a déguisés. À Rome, il n'est pas fait état d'une dissimulation de la mort de Romulus, mais l'incertitude plane sur les circonstances de sa disparition et le Sénat est pour cette raison en butte à la défiance, voire à l'hostilité ouverte du peuple[72] ; Proculus Julius fait alors une déclaration (qui n'est que rarement présentée comme mensongère) selon laquelle Romulus est bien décédé, mais est devenu un dieu, sous le nom qui sera désormais le sien de Quirinus, et continuera à exercer un rôle protecteur pour son peuple.

– Le substitut temporaire du roi mort du récit arménien, cet amant que Chamiram avait fait passer pour Ara le Beau, n'a pas d'équivalent dans la tradition scandinave ; il n'en existe pas non plus sous cette forme dans la légende romaine : Romulus n'est pas dit avoir été remplacé par quelqu'un qui aurait pris sa place pour faire croire qu'il était vivant et sa disparition n'est par ailleurs jamais dissimulée. Mais on peut penser que la légende du premier roi de l'*Vrbs* offre un parallèle à cet élément du récit arménien, simplement déplacé à un moment ultérieur : alors que la déclaration de Proculus Julius a suffi dans un premier temps à rétablir le calme et la concorde entre les citoyens, une nouvelle tension surgit juste après, à propos du choix du nouveau roi, sur lequel Romains et Sabins s'affrontent. C'est là qu'intervient la thématique du remplacement temporaire du roi : pendant un an, la cité va être

dirigée par des interrois, qui permettent à la ville de retrouver son calme et à Numa Pompilius de devenir le deuxième roi de Rome.

– À la suite des déclarations des nobles scandinaves, de Chamiram et de Proculus Julius, la crise est résolue, tout revient dans l'ordre. En Scandinavie l'impôt continue à être payé et la prospérité et la cohésion du pays ne sont pas affectées et, lorsque les nobles avouent que Freyr/Frotho est décédé et procèdent à ses funérailles, rien de particulier ne se passe. En Arménie, apparemment, le subterfuge du faux Ara le Beau est abandonné et son fils, lui aussi dénommé Ara, lui succède sans que le pays se révolte. À Rome, les citoyens croient ce que leur a dit Proculus Julius – même si certains auteurs marquent leur étonnement devant un tel changement d'attitude du peuple[73] – et la concorde revient (avant que, comme nous venons de le signaler, elle renaisse, pour un temps, dans l'épisode de l'interrègne).

– Le destin de l'ancien roi (sauf dans la version de l'apothéose de Romulus) est de finir dans la terre du pays sur lequel il a régné et dont il faut comprendre que, devenu par là une sorte de divinité chtonienne, il continue à garantir la bonne marche. Freyr/Frotho est enseveli sous un tertre, inaugurant un nouveau mode de sépulture royale. Ara le Beau, après avoir été placé un moment en position élevée, sur le toit de son palais, ce qui n'avait pas empêché la putréfaction de son cadavre, est enfoui dans les profondeurs du sol, où il se décompose. Romulus, dans la forme de légende où il est mis à mort par les sénateurs, est démembré et ses restes sont emportés et enterrés dans divers endroits de la cité.

Nous pouvons résumer ces concordances (et divergences) entre les trois traditions par le tableau suivant :

Scandinavie	**Arménie**	**Rome**
roi Freyr/Frotho	roi Ara le Beau	Romulus
correspond au dieu titulaire de la troisième fonction dans le panthéon d'Upsal	représente l'élément de troisième fonction dans la série des rois d'Arménie	sera divinisé en tant que Quirinus, dieu titulaire de la troisième fonction dans la triade précapitoline
– meurt de maladie (Freyr)	est tué lors d'une bataille contre l'armée	– soit est enlevé au ciel

– meurt encorné par une vache marine (Frotho)	de Chamiram	– soit est tué et mis en pièces par les sénateurs
crise au sein de la société, tension entre les nobles et le peuple : risque que l'impôt ne rentre pas (Freyr, Frotho), et que la prospérité disparaisse ; risque de sécession des provinces (Frotho)	climat de crise entre Chamiram et les Arméniens ; ceux-ci reprochent à Chamiram la mort de leur roi et menacent de reprendre la guerre contre elle	crise au sein de la société, tensions entre les sénateurs et le peuple ; les sénateurs sont soupçonnés d'avoir assassiné le roi
dissimulation par les nobles de la mort du roi	dissimulation par Chamiram de la mort du roi	
corps du roi enterré dans un tertre (Freyr) ; corps du roi d'abord promené dans un chariot à travers le pays, puis, lorsqu'il se décompose, enterré dans un tertre (Frotho)	corps du roi d'abord placé en haut du palais, puis, lorsqu'il se décompose, enfoui dans la terre du pays	– soit corps de Romulus disparu car enlevé au ciel – soit enfouissement des parties du corps démembré dans différents lieux du sol de Rome
	remplacement temporaire du roi par un substitut, amant de Chamiram déguisé	remplacement du roi pendant un an par des sénateurs faisant fonction de roi, les interrois [épisode situé dans un second temps, après l'intervention de Proculus Julius, alors que les tensions subsistent au sein de la cité]
la prospérité et la paix du pays se maintiennent ; au bout de trois ans la mort du roi est révélée par les nobles au peuple (Freyr, Frotho) et il est alors enterré (Frotho) [la preuve est donnée que le dieu Freyr continue à assurer la cohésion et le bien-être du peuple]	la paix du pays se maintient ; il n'est pas précisé dans quelles conditions la mort du roi est révélée	la concorde au sein de la cité est rétablie [avant la reprise des tensions au cours de la période de l'interrègne] grâce à l'intervention de Proculus Julius, qui révèle aux Romains que Romulus est devenu le dieu Quirinus et qu'il continue à les faire bénéficier de sa protection
suite de l'histoire du pays, avec montée sur le trône d'un successeur	au bout d'une période non précisée, le second Ara succède à son père Ara le Beau	au terme de l'année d'interrègne, montée sur le trône de Numa Pompilius

Conséquences de la perspective comparative :
Proculus Julius, identification de Romulus
avec Quirinus, question de l'interrègne

Si on admet le bien-fondé de la comparaison ainsi instituée par G. Dumézil et nous-même entre la présentation qui est était faite à Rome de la disparition de Romulus et la mort des anciens rois qu'auraient été, en Scandinavie, Freyr/Frotho, en Arménie, Ara le Beau, il s'ensuit un certain nombre de conséquences.

Tout d'abord, on voit que l'épisode de Proculus Julius aurait une grande importance, et cela en dépit du ton sceptique, voire franchement critique avec lequel l'intervention du personnage[74] est relatée dans nous sources – quand celles-ci ne l'accusent pas ouvertement de mensonge[75]. Il constitue l'élément qui permet le règlement de la crise et assure le rétablissement d'une situation normale après le trouble causé par la disparition du roi. Bien sûr, le personnage est présenté sous des formes très diverses : pour Cicéron il était un paysan grossier, pour Denys d'Halicarnasse aussi un paysan, mais réputé pour son honnêteté et descendant d'Énée ; l'auteur de l'opuscule *Des hommes illustres* et Zonaras affirment qu'il s'agissait d'un noble ; un passage des *Parallèles mineurs* le range au nombre « des hommes en vue » ; Dion Cassius lui attribue le rang de chevalier ; Plutarque, dans un passage, le qualifie d'« homme illustre », dans un autre, le compte au nombre des premiers parmi les pères et en fait un ami proche de Romulus, disant qu'il était originaire d'Albe et avait fait partie des colons venus se fixer à Rome[76]. Les circonstances de la rencontre de Proculus Julius avec celui qui est devenu le dieu Quirinus[77] varient : celle-ci se serait produite sur le Quirinal, ou dans la campagne, alors qu'il revenait de ses champs ou regagnait Rome depuis Albe[78]. Le personnage intervient aussi bien dans des récits qui font état d'une montée au ciel soudaine de Romulus[79] que dans ceux qui affirment leur préférence pour la version de l'assassinat par les sénateurs[80]. La figure de Proculus Julius faisait donc certainement partie de la tradition dès un stade ancien. Cela est cohérent avec l'hypothèse d'un ancrage dans un schéma légendaire d'ascendance indo-européenne, où il aurait eu pour parallèle les nobles du récit scandinave ou la Chamiram de Moïse de Khorène.

Cela renforce également la thèse de l'ancienneté de l'identification de Romulus à Quirinus. On sait que, pendant longtemps, elle a été considérée comme un fait d'évolution récente[81] : les fragments des *Annales* d'Ennius que nous possédons font état du caractère divin acquis par Romulus après sa disparition sans mentionner le nom de Quirinus[82], Cicéron ne l'évoque pas non plus dans le passage des *Catilinaires* où il déclare que « nous avons élevé au rang des dieux immortels celui qui fonda notre cité » ; il ne le fera que dans son traité *De la république*[83] et, encore dans celui *De la nature des dieux*, présentera cette identification comme une opinion avancée par certains et non comme une vérité admise par tous[84]. Mais déjà A. Brelich – il est vrai dans le cadre de sa thèse contestable de Romulus-Quirinus comme figure du type *dema* – avait réagi contre l'idée que le rapprochement entre le fondateur de Rome et le troisième dieu de la triade précapitoline ait été un fait tardif. Nous n'entrerons pas dans cette discussion : nous nous bornerons à souligner que, si on admet la mise en parallèle de Romulus avec, en Scandinavie, des personnages qui incarnent le dieu titulaire de la troisième fonction au sein du panthéon nordique, en Arménie, une figure de roi qui est connoté comme terme de troisième fonction dans la série tripartie constituée par les anciens rois du pays, il est normal que le fondateur et premier roi de Rome ait été lui aussi dès l'origine en relation avec la divinité qui représente ce niveau fonctionnel dans la triade par laquelle la Ville exprimait la même vision du monde divin – et cela indépendamment du fait que Quirinus diffère sensiblement d'un dieu tel que Freyr, point sur lequel nous allons revenir.

Un autre point qui mérite d'être souligné est que, si on admet le bien fondé de l'analyse proposée ici, l'histoire de la mise en place d'une institution aussi typiquement romaine que l'interrègne serait fondée, elle aussi, sur un élément hérité : le motif du remplacement temporaire du roi. Il est vrai que Rome n'en fournirait pas une application directe, comme cela aurait été le cas si la tradition avait relaté que, pour désarmer les tensions dues à la disparition du premier roi, les sénateurs avaient affirmé que Romulus était toujours vivant et actif dans sa ville et l'avaient remplacé par un substitut. Il nous a cependant semblé que l'introduction, après l'apaisement des troubles suscités par la disparition du fondateur qu'avait permis l'intervention de Proculus Julius, d'une sorte de relance de la crise autour de la question du choix du nouveau roi, résolue par la création des interrois, pouvait s'expliquer comme un

prolongement, déplacé dans le temps, de la thématique du substitut temporaire qui, en Arménie, avait sa place dans les suites immédiates de la disparition du souverain.

Détour par la légende de Servius Tullius

Il reste cependant un point par lequel le récit romain diverge des récits scandinave et arménien. Dans le cas de Rome, la disparition de Romulus n'est jamais niée, le peuple aussi bien que le Sénat savent dès le départ que le premier roi de l'*Vrbs* a irrémédiablement quitté le monde des hommes. Le motif de la dissimulation de la mort du roi n'apparaît pas.

Pour autant, les Romains ne semblent pas avoir ignoré le motif. Simplement, ils l'ont situé ailleurs dans l'histoire de la monarchie : au moment de la succession entre Tarquin l'Ancien et Servius Tullius. Lors de l'assassinat de Tarquin l'Ancien, sa veuve Tanaquil fait en effet croire qu'il est toujours vivant et fait assumer son rôle par Servius Tullius, avant que la vérité apparaisse et que Servius Tullius prenne officiellement la place du premier Tarquin[85].

Dans le récit traditionnel, le premier des rois Tarquins meurt tué par les deux fils de son prédécesseur Ancus Marcius. Ceux-ci, nous dit-on, étaient furieux de voir que ce roi, qui les avait frustrés jadis de la succession de leur père à laquelle ils estimaient avoir droit en se faisant élire comme *rex* par le peuple en profitant de leur absence, ne leur laissait aucune chance d'accéder au trône, tant il poussait à ce que ce soit Servius Tullius, cet individu sur qui pesait la tare d'une origine servile, qui occupe cette place une fois qu'il ne serait plus là. Si bien qu'ils prennent la décision d'assassiner le roi – en dépit de l'aberration que constitue le fait qu'éliminer le roi Tarquin l'Ancien pour éviter la venue au pouvoir de ce Servius Tullius que les fils d'Ancus voulaient à tout prix écarter ne pouvait qu'aboutir au résultat qu'ils cherchaient à éviter, c'est-à-dire de permettre à ce Servius de devenir roi[86].

On assiste bien évidemment à une reconstruction de faits qui ne se sont certainement pas passés de cette manière, et cela dans la ligne de l'élaboration globale de la geste de ce roi, qui en a fait, contrairement à ce que suggère le décor de la tombe François, un protégé des Tarquins de Rome et lui a attribué une naissance calquée sur celle de Romulus[87]. En particulier le personnage de Tanaquil, qui fait figure de donneuse de souveraineté vis-à-vis de son protégé

Servius Tullius comme elle l'avait été auparavant vis-à-vis de son mari Lucumon, devenu le roi Tarquin l'Ancien de Rome, et derrière qui on peut reconnaître une Fortuna, relève du mythe et non de l'histoire[88]. Or la tradition romaine attribue à Tanaquil au moment de la mort de son mari une attitude identique à celui que la tradition arménienne sur la disparition d'Ara le Beau confère à Chamiram. Comme cette dernière chez Moïse de Khorène, Tanaquil dissimule la mort du souverain, son époux Tarquin l'Ancien, en prétendant qu'il est vivant[89], et, pour mieux le faire accroire, fait occuper sa place par un substitut, qui est Servius Tullius. Il ne s'agit sans doute pas de son amant, comme dans le récit arménien, et la sage Tanaquil n'a certes rien de la voluptueuse Chamiram ; par ailleurs elle ne cherche pas à donner le change en faisant passer Servius Tullius pour le roi en personne : elle se borne à prétendre que le premier communique avec le second et que, muni des insignes du pouvoir, Servius agit selon les instructions que Tarquin lui donne. On est cependant bien dans le même type d'histoire, dont on peut estimer qu'elle relève d'un schéma commun.

Quant à la suite de l'épisode, il est le même dans la légende de Servius Tullius et dans la tradition arménienne. Le pouvoir royal n'est pas ébranlé, les bergers coupables étant arrêtés et punis tandis que les fils d'Ancus Marcius s'enfuient loin de Rome ; le pouvoir de Servius Tullius étant désormais bien établi, la vérité sur la mort de Tarquin l'Ancien peut être révélée. Denys d'Halicarnasse précise même un point qui peut avoir un sens dans le cadre comparatif dans lequel nous nous situons : une fois cette révélation faite, il est procédé aux funérailles de Tarquin l'Ancien[90]. Il en va de même dans les traditions scandinaves : c'est seulement lorsque la situation a été définitivement stabilisée que, chez Saxo Grammaticus, les nobles accomplissent la cérémonie des funérailles du roi Frotho et que, chez Snorri Sturluson, ils annoncent que le tertre où ils avaient dit que le roi continuait à vivre est bien le tombeau dans lequel son cadavre a été enseveli.

La manière dont les Romains avaient raconté les circonstances dans lesquelles Servius Tullius avait accédé au pouvoir semble ainsi répondre à un schéma narratif dont l'*Ynglingasaga* et la *Geste des Danois* fournissent une mouture scandinave, l'*Histoire de l'Arménie* une mouture arménienne. Les points de rapprochement sont les suivants :

Histoire de Servius Tullius Rome	**Histoire d'Ara le Beau Arménie**	**Histoire de Freyr/Frotho Scandinavie**
Mort du roi Tarquin l'Ancien (tué par les fils d'Ancus Marcius)	Mort d'Ara le Beau (tué dans une bataille contre l'armée de Chamiram)	Mort de Freyr/Frotho (mort de maladie/ encorné par une vache marine)
Intervention de Tanaquil voulant éviter les troubles	Intervention de Chamiram voulant éviter les troubles	Intervention des nobles voulant éviter les troubles
Dissimulation de la mort du roi	Dissimulation de la mort du roi	Dissimulation de la mort du roi
	Dans un premier temps, Chamiram prétend ressusciter Ara le Beau	
Servius Tullius, substitut du roi Tarquin l'Ancien, muni des insignes du pouvoir affirme agir selon ses instructions	Un amant de Chamiram, déguisé, se fait passer pour Ara le Beau	
Une fois que le pouvoir de Servius Tullius est affermi, la vérité est révélée et il est reconnu comme roi	Une fois que la situation est stabilisée, la vérité est sans doute révélée, le second Ara succède à Ara le Beau	Une fois que la situation est stabilisée, la vérité est révélée, un autre roi monte sur le trône
Il est procédé aux funérailles de Tarquin l'Ancien	Le corps d'Ara le Beau se dissout dans la terre	Il est procédé aux funérailles de Frotho

La montée sur le trône de Servius paraît donc avoir été exposée selon un schéma dont la Scandinavie et l'Arménie donnent d'autres exemples pour le monde indo-européen, et dont Rome offrait déjà une autre application, avec le récit de la disparition de son premier roi. Ce n'est pas le seul cas où le même modèle hérité aurait été utilisé par les Romains pour relater deux moments différents de leur histoire : nous avons cru pouvoir montrer que le mythe de la

grande bataille entre dieux et démons leur avait servi de base pour la narration de deux grandes crises qui avaient marqué l'histoire de l'*Vrbs*, la période difficile du passage de la monarchie au régime républicain et la catastrophe que fut la prise de la ville par les Gaulois en 390 av. J.-C.[91]. Cette fois-ci, bien sûr, il ne se serait pas agi d'événements d'aussi vaste portée ; mais on comprend que, le moment de vacance du pouvoir royal étant inévitablement une période de crise, il en était été rendu compte par un type de récit qui, situant l'événement dans une perspective mythique, montrait que, par-delà les difficultés et les tensions qui risquaient d'en découler, il gardait un sens positif, l'ancien roi, passé dans l'au-delà, pouvant continuer à jouer un rôle tutélaire par rapport à la cité.

Mais, pas plus que pour les faits survenus en 509 et en 390 av. J.-C., l'utilisation du schéma narratif n'aurait été strictement identique. L'application à l'histoire de Servius Tullius aurait été sur un point plus conservatrice : elle aurait gardé les motifs de la dissimulation de la mort du roi et de la mise en place d'un substitut, éléments qui, dans la tradition sur Romulus, pour le premier aurait totalement disparu, pour le second n'aurait été maintenu que dans un épisode ultérieur, à propos de la création des interrois[92]. En revanche, elle aurait totalement perdu le sens au départ mythologique de l'histoire, servant à expliquer comment la cité continuait à être protégée par un dieu, compris comme un ancien souverain et promu au rang de divinité. Si Romulus pouvait être considéré comme un dieu, ce n'est certes pas le cas pour Tarquin l'Ancien[93] et d'ailleurs les funérailles qui lui sont attribuées dans le récit sont, sans plus, celles qu'il est normal d'attribuer à tout habitant de l'*Vrbs*, sans qu'il soit suggéré qu'elles aient la moindre importance particulière et que le fait que les restes du roi reposent dans le sol en fasse un garant de l'avenir de la cité. Inversement la légende de Romulus a gardé cette aura religieuse du personnage, dont l'identification au troisième dieu de la triade primitive était un point essentiel de la représentation qu'on s'en faisait. Mais la thèse de l'assassinat, surtout dans le cadre d'une opposition entre lui et les sénateurs qui auraient décidé de le supprimer, devait paraître peu compatible avec le caractère divin qui était reconnu au fondateur. Et la dispersion de ses restes dans le sol de l'*Vrbs* ne pouvait être ressentie que comme une bizarrerie incompréhensible, voire choquante. Il est naturel que ce type de fin ait été le plus souvent occulté, voire nié, et ne transparaisse que de manière minoritaire

dans nos sources, alors qu'il n'y avait rien de gênant à admettre que Tarquin l'Ancien ait péri de mort violente, assassiné par ses ennemis (qui il est vrai n'étaient pas les sénateurs).

Un élément inattendu dans la légende de Romulus: l'identification avec le dieu canonique de la troisième fonction

Ainsi, les péripéties qui ont marqué la disparition du premier roi de Rome et ont conduit à la montée sur le trône de son successeur Numa Pompilius semblent, d'un point de vue comparatif, entrer dans un type de schéma narratif dont on trouve des correspondants dans le monde scandinave et chez les Arméniens (et qui, à Rome même, aurait été utilisé également pour rendre compte de la venue au pouvoir de Servius Tullius). Or ce schéma peut être considéré comme relevant spécifiquement d'une mythologie de troisième fonction – tout comme celui des trois péchés du guerrier peut être attribué à une mythologie de deuxième fonction. Le roi scandinave Freyr/Frotho se laisse identifier au dieu qui représente ce niveau fonctionnel dans la triade d'Upsal et la légende qui nous est narrée par Snorri Sturluson et Saxo Grammaticus tourne avant tout autour de questions de richesse et de prospérité, points classiques de cette troisième fonction, tandis que l'histoire d'Ara le Beau met en avant, outre la beauté physique à laquelle il doit son surnom, l'amour et la volupté, ce qui est un autre trait tout à fait attendu de cette composante du système triparti. Devenant Quirinus, Romulus relève bien évidemment, dans cette partie de sa geste, de la troisième fonction puisque Quirinus en est le représentant attitré dans le panthéon primitif tel que l'exprimait la triade précapitoline. Mais, dans son cas, ce ne sont pas les notions de richesse ou de volupté qui peuvent être invoquées.

Nous reviendrons sur la signification que revêt le fait que ce dieu soit identifié avec le fondateur de Rome. Mais il nous faut auparavant faire une remarque plus générale sur l'insertion de ce qui apparaît comme un élément de mythologie de troisième fonction dans la geste du premier souverain de l'*Vrbs*. La tradition sur Romulus nous a paru souvent pouvoir être rapprochée de ce qui apparaît avoir été, dans les représentations qu'on peut attribuer aux Indo-Européens, la figure du premier roi, dont l'exemple le plus clair est celui de Yima en Iran. La naissance à partir du feu, la mise en place d'une société trifonctionnelle, l'établissement d'un groupe humain qui transcende les

générations et son extension géographique nous ont semblé être des thèmes communs à la légende de Yima et à celle de Romulus. On retrouve également dans ce qui est relaté des deux personnages l'opposition entre une première période de leur carrière, toute positive, et une période de déclin, où ils se rendent coupables de fautes, pour lesquelles nous avons envisagé, y compris pour Yima, qu'elles s'articulent selon un cadre trifonctionnel. Et nous avons relevé que, dans la suite logique de cette dégradation progressive, le premier roi connaissait une fin de vie misérable, tué par des ennemis, la mort du roi iranien sous les coups d'Azi Dahaka pouvant être rapprochée de celle de souverains connus dans d'autres secteurs, comme Thésée et Minos dans les traditions helléniques. Au moins dans la version de son assassinat par les sénateurs, Romulus, comme Yima ou les autres figures qu'on peut faire entrer dans cette catégorie de premiers rois, finit par tomber, au terme d'un processus où il semble se dépouiller de ses qualités, d'une manière plutôt pitoyable, sous le coup d'adversaires[94]. Néanmoins, la fin de Yima, pas plus que celles de Thésée ou de Minos, n'offre de point de rapprochement avec le schéma très particulier qui semble avoir été adopté dans le cas de Romulus : rien ne rappelle, pour ces autres figures de premiers rois, la thématique d'une crise suscitée par la mort du personnage, puis résolue au terme d'un processus complexe dont les légendes de Freyr/Frotho, Ara le Beau, Romulus et Servius Tullius laissent entrevoir les péripéties. La mort de Yima et celle de Romulus restent très différentes[95]. Pour le souverain iranien pas plus que pour les figures analogues qu'on rencontre ailleurs, la narration n'a fait appel à ce mythème bien caractérisé qui peut être retrouvé derrière les traditions scandinave, arménienne et romaine que nous avons prises en considération.

Il n'y a pas vraiment de quoi en être étonné : le schéma narratif qui paraît avoir été mis en œuvre pour la fin de Romulus relève, nous l'avons vu, d'une mythologie de troisième fonction. Or on ne s'attend pas à ce que la thématique du premier roi, qui intéresse au premier chef la souveraineté, comporte un élément qui relèverait du troisième niveau fonctionnel. Et, s'agissant de Romulus lui-même, on sait que l'analyse globale du personnage qu'en avait faite G. Dumézil, au sein de la série des rois préétrusques de Rome, lui attribuait une signification de l'ordre de la première fonction, l'affectant à la composante varunienne de la souveraineté, son successeur Numa Pompilius en représentant la composante mitrienne. Que, pour le fondateur de Rome, qui, dans l'articulation d'ensemble des règnes des quatre premiers souverains

de l'*Vrbs*, est une figure de première fonction, on ait été chercher un élément dont les parallèles scandinave et arménien montrent qu'il répondait à une mythologie de troisième fonction est donc plutôt inattendu. D'ailleurs, puisque la Scandinavie et l'Arménie insèrent, elles aussi, les figures dont la fin peut être rapprochée de celle du premier roi de Rome dans une série ordonnée selon les trois fonctions portant sur les anciens souverains du pays, on constate que l'histoire qui nous concerne regarde des rois qui représentent non, comme pour Romulus, le premier niveau, mais le troisième – niveau qui dans la tradition romaine est porté par la figure d'Ancus Marcius, dont la légende n'offre rien qu'on puisse rapprocher de la fin de Freyr/Frotho ou Ara le Beau.

Il faut donc prendre acte de ce que la tradition romaine a inséré, dans le récit de la vie de son premier roi, figure qui globalement relève de la première fonction, un élément de mythologie de troisième fonction, élément qui, dans d'autres secteurs, est plus normalement mis en œuvre pour des figures de rois qu'on peut ranger dans ce domaine fonctionnel et qui ne paraît pas l'avoir été pour celles relevant de la typologie spécifique du premier roi dans laquelle entre le fondateur de Rome et dont l'Iran offre l'occurrence la plus emblématique avec Yima. Nous allons donc nous arrêter sur les raisons de ce choix à première vue aberrant,

Le dieu Quirinus comme figure de troisième fonction

En fait, celles-ci nous semblent tenir, simplement, à la nature du dieu Quirinus et au fait que Rome ait choisi ce dieu, de préférence à un autre, pour en faire le représentant canonique de la troisième fonction. Ce choix apparaît singulier si on le compare à ce qui s'est passé dans d'autres secteurs du monde indo-européen. Nous avons évoqué la triade du temple d'Upsal, dont Adam de Brême nous a transmis la description des statues des dieux qui la composaient : pour le troisième niveau fonctionnel, à côté d'Odinn (Wotan) pour le premier, Thorr pour le deuxième, il s'agissait de Freyr[96]. Or sa statue exprime bien quelle était sa nature : le trait caractéristique qu'en retient l'auteur de l'*Histoire des archevêques de Hambourg*, ouvrage écrit vers 1075 à une époque où la Suède était encore païenne, est que Freyr y était muni d'un sexe énorme. L'ecclésiastique explique ce trait par ses fonctions : il apporte aux humains paix et plaisir physique, et, un peu plus loin, rappelle qu'on lui offrait des sacrifices

lors des noces. Freyr exprime donc la troisième fonction avant tout, outre par son affinité pour la paix, par son lien, clairement exhibé, avec la sexualité et la fécondité[97]. Dans le système indien, qui transparaissait déjà dans la liste des dieux que le roi du Mitanni invoquait comme garants du traité qu'il venait de conclure avec le roi hittite vers 1380 av. J.-C., la liste canonique des divinités des trois fonctions comprend Mitra et Varuna, puis Indra, enfin les deux jumeaux Aśvin (c'est-à-dire « chevalins ») : mais dans le texte du traité, ces derniers étaient désignés sous leur autre nom de Nasatya, « guérisseurs »[98]. Cette fois, un autre aspect de la troisième fonction était mis en avant : la santé.

Une telle diversité traduit le fait que, par rapport à la première fonction, dont le secteur d'application, la souveraineté, est relativement bien circonscrit, et encore plus par rapport à la deuxième, dont relève tout ce qui est usage de la force et notamment la guerre, la troisième recouvre un domaine beaucoup plus vaste et divers. G. Dumézil qualifiait le « troisième niveau (de) multiforme et par essence morcelé ». Cela a eu pour conséquence que, dans les séries réduites à trois termes qui étaient censées exprimer la totalité des champs fonctionnels, ce troisième niveau « n'est jamais complètement représenté : les auteurs des listes ont dû n'en retenir qu'un seul aspect et laisser les autres dans l'ombre »[99]. Le comparatiste en prenait comme exemple ce qui se passe à Rome, où, alors que dans de tels regroupements de dieux symbolisant l'ensemble de la structure tripartie, Jupiter et Mars sont toujours là pour les deux premières fonctions, Quirinus, qui représente la troisième dans la triade fondamentale, se voit ailleurs remplacé par d'autres divinités, Ops dans le système des cultes de la Regia, Flora ou Vénus dans celui qui sous-tend les factions du cirque, Cérès dans les offrandes faites aux dieux au moment de la crise de 295 av. J.-C., lorsque Rome dut affronter la coalition de ses ennemis à la fois du Sud et du Nord de l'Italie, les Samnites, Étrusques, Ombriens, Gaulois, qu'elle parvint à défaire à la bataille de Sentinum. Les valeurs mises en relief sont alors l'abondance, la croissance végétale, la fécondité voire la volupté, l'agriculture : on est loin de celles qui sont portées par Quirinus. Mais il n'existe aucune divinité qui, à elle seule, suffise à exprimer la « complexe troisième fonction »[100].

Il n'en reste pas moins que, pour insuffisante qu'elle soit pour rendre la totalité du niveau fonctionnel, la présence d'un des dieux relevant de la troisième fonction dans une triade canonique comme celle d'Upsal ou celle de Rome, donc dans un schéma qui occupait une place privilégiée dans la

représentation qu'on se faisait de l'organisation du monde des dieux et de la société, donnait bien évidemment une certaine orientation à la perception qu'on avait de ce troisième niveau. Qu'à Rome Quirinus, et non un équivalent de Freyr ou des jumeaux indiens, soit considéré comme la figure qui incarnait la troisième fonction donnait une coloration bien particulière à l'idée qu'on pouvait s'en faire.

Il n'y a pas lieu de nous attarder ici sur les discussions auxquelles a donné lieu la figure de Quirinus et sur le sens qu'il convient de lui donner à partir du moment où on le considère comme une divinité de troisième fonction. On ne peut pas en faire un dieu agraire et la définition que D. Porte en a donnée dans son étude de 1981, comme dieu des citoyens, nous paraît toujours la meilleure[101] : elle répond en tout cas excellemment à l'étymologie de son nom, formé sur un ancien **Co-wir-ino*s, exprimant la réunion des hommes[102], et au fait qu'il soit apparenté à celui des Quirites (**co-wir-ites*) , autre nom des *ciues Romani*, et à celui des curies (*curia* étant un ancien **co-wir-ia*), structures selon lesquelles ils étaient organisés. On a donc affaire à un dieu qui a principalement un caractère politique. Telle était en tout cas la vision que G. Dumézil en avait rapidement acquise lui-même[103], lui qui relevait que Quirinus était « le plus politique » des dieux de troisième fonction et que « le terme de troisième fonction (était) politique dans la triade canonique », soulignant le fait que, pour représenter le troisième niveau au sein de cette triade qui exprimait la structure tripartie du panthéon, « les Romains n'ont élu pour cet office aucune des divinités immédiatement liées à un aspect de la fécondité, (mais) ont préféré le dieu de la totalité sociale organisée, **Covirino-* ». Quirinus représente donc au départ un aspect très particulier de la troisième fonction, qui ne regardait pas l'agriculture, la fécondité, la richesse ou la santé. Il est certes fondé sur « une notion qui appartient bien à la troisième fonction : le grand nombre d'hommes »[104] ; mais cette masse romaine à partir de laquelle G. Dumézil avait défini le dieu Quirinus à partir du moment où il avait fait intervenir l'explication de son nom par **Co-wir-inos*, n'est pas une masse humaine indistincte et inorganisée, une simple notion de quantité appliquée à la population de la ville : ces Romains sont des Quirites, des citoyens (et même des citoyens-soldats) rangés dès la fondation dans le cadre de leurs curies[105]. Quirinus est « le dieu de la totalité sociale organisée »[106].

Il est dès lors normal que Romulus, qui a fondé Rome en tant que cité, qui a institué sa structuration en trois tribus et en trente curies, soit devenu, une fois divinisé, ce dieu Quirinus, c'est-à-dire une divinité de nature avant tout politique, quelles que soient les analogies qu'on puisse par ailleurs trouver entre ce qui nous est raconté de sa fin et les histoires de dieux du type *dema*. Ce n'est pas une fonction agricole ou nourricière qui est mise en avant dans son cas[107]. Et c'est ainsi qu'on peut rendre compte du récit de sa disparition si on le compare à ce que les Scandinaves relataient de celle de Freyr/Frotho et les Arméniens de celle d'Ara le Beau.

L'histoire est fondée dans les trois cas sur le même schéma narratif. Mais en Scandinavie, ce qui est souligné relève de la notion de richesse, de celle de paix, exprimées par les expressions traditionnelles de « richesse d'Upsal » et de « paix de Frodi » que cite Snorri Sturluson, ou de la question de la prospérité agricole que Freyr assurait de son vivant – points dont on chercherait en vain l'équivalent dans la tradition sur Romulus ; avec la légende arménienne d'Ara le Beau et de la voluptueuse Chamiram, on est encore plus loin du récit romain : la sexualité, sous son aspect de plaisir, en est totalement absente et, si le *conditor* et ses compagnons enlèvent des femmes, ils ne sont poussés par nulle concupiscence, mais uniquement par le désir d'assurer la pérennité de l'*Vrbs* à travers les générations. À Rome, ce qui est mis en relief dans le récit de la fin de la vie terrestre de Romulus est avant tout un aspect politique : le problème de la cohésion de la cité. Au moment où le *conditor* disparaît, sous quelque forme que ce soit, la ville est en butte aux tensions consécutives à l'évolution tyrannique du règne du roi, tensions qui touchent en premier lieu les relations entre le souverain et le Sénat. Lorsque cette disparition se produit, soit par une sorte d'apothéose, soit par l'assassinat par les sénateurs, les tensions persistent : cette fois, elles se manifestent entre le Sénat et le peuple, celui-ci soupçonnant les *patres*, y compris dans les versions où ils ne sont pour rien dans ce qui s'est passé, d'avoir assassiné le roi. La paix civile est alors rétablie par l'intervention de Proculus Julius : mais de nouvelles dissensions se produisent dans le corps civique, opposant cette fois la partie de la cité d'origine sabine et celle proprement romaine. Ce n'est qu'avec l'avènement de Numa Pompilius que la concorde est rétablie. On constate que pour l'*Vrbs*, la question de la concorde entre les citoyens, point qui est bien

évidemment du ressort du dieu des Quirites qu'est Quirinus, est centrale dans le récit, alors que ce n'est pas le cas dans les autres secteurs[108].

Ainsi donc, à partir de la même trame narrative, Romains, Scandinaves, Arméniens ont élaboré des histoires très différentes – et, se fondant sur le caractère tout à fait spécifique du dieu Quirinus comme représentant canonique du troisième niveau du système triparti par rapport à ce qu'on rencontre chez d'autres peuples[109], les Romains ont pu rattacher une histoire qui, au départ, relevait d'une mythologie de troisième fonction à la légende du fondateur et premier roi de la ville, qui se laisserait pourtant *a priori* plutôt ranger dans la catégorie de la première fonction[110].

Retour sur les deux formes de la fin de la carrière terrestre de Romulus

Une telle signification, liée à la question de la cohésion qui doit exister au sein des citoyens, justifie la mise en pièces du corps de Romulus et l'ensevelissement de ses restes dans le sol de la cité, sur toute la surface de celle-ci. De cette manière, par-delà la mort, le roi, une fois passé dans l'au-delà, continue à assurer l'unité de la ville à travers les différentes composantes dont est formé le corps de ses citoyens et c'est cette portée politique, et non des considérations agraires ou alimentaires, qui rend compte du type de fin qui est attribué au fondateur de l'*Vrbs* : au niveau des textes qui nous sont parvenus, rien ne confère au dépeçage et à la dispersion du corps du roi un sens lié à la nourriture des habitants ou à la bonne issue des récoltes. La perspective politique, qui seule apparaît dans nos textes, explique cette fin attribuée au *conditor*, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à d'autres considérations.

Il n'en reste pas moins qu'il devait sembler non seulement choquant, mais même incompréhensible déjà pour des Romains de l'époque historique, que la tradition attribue cette forme étrange à la mise à mort de Romulus par les *patres*. En 44 av. J.-C., les meurtriers de César n'ont certes pas imaginé de mettre le corps du dictateur en pièces et il y a peu de chances que l'explication par le besoin de dissimuler l'assassinat du premier roi, avancée chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque[111], ait convaincu grand monde. Plus généralement, il ne devait pas paraître évident, à Rome, qu'un dieu comme Quirinus ait pu être identifié à un personnage dont le cadavre aurait reposé dans le sol de la

cité, réduit en petits morceaux. Les formules par lesquelles les Romains, chez Tite-Live, s'adressent à Romulus divinisé, dans la scène de sa rencontre avec Proculus Julius, ont pu être considérées comme une *parentatio*[112], c'est-à-dire rapprochées des cérémonies par lesquelles les Romains honoraient leurs ancêtres décédés, devenus des protecteurs de la famille. Le fondateur y apparaît bien comme un *deus parens*, un dieu père de la cité[113], mais, à la différence de ce qui se passe pour une *parentatio* normale, elles ne sont pas prononcées devant le tombeau de Romulus, puisque la tradition sur l'existence d'un tel monument est très minoritaire[114]. Et le sens de l'intervention de Proculus Julius est de révéler que le fondateur a désormais quitté le monde terrestre, a été promu au rang des *dei caelestes* qui siègent dans les cieux.

C'est pourquoi on ne tiendra pas nécessairement pour un développement secondaire la version la plus courante de la fin du premier roi de Rome, celle qui lui attribue une sorte d'apothéose. Il a dû très tôt sembler normal qu'un personnage comme le fondateur de la cité ait quitté ce monde sans que rien de son être charnel n'y subsistât. Après tout, l'idée qu'il ait existé une forme ancienne, proprement latine, de la notion d'apothéose, telle qu'elle apparaît pour Saturne, Aventinus, Énée ou Latinus[115], est parfaitement admissible[116]. On sera assurément plus réticent à l'idée que la mise en scène apocalyptique qui accompagne la fin de Romulus[117] (y compris parfois dans la version où il périt sous les coups des sénateurs[118]) soit un élément ancien de la tradition, qui serait alors à expliquer en fonction de la thématique du feu dans l'eau, appliquée cette fois à un phénomène météorologique comme l'éclair surgissant des nuages[119]. Mais il est clair que le fait que le corps du roi ait été démembré et que les parties en aient été disséminées à travers le sol de la cité ne pouvait plus être perçu comme ayant un sens positif, offrant une garantie pour la préservation de la cité à l'avenir par la cohésion qui règnerait entre ses citoyens : le seul sens qui pouvait lui être donné était celui d'un assassinat, peut-être nécessaire envers un roi devenu tyran, mais difficile à admettre venant d'un corps aussi prestigieux que le Sénat. On comprend que les auteurs aient préféré, et de loin, la version de l'apothéose, où celle de l'assassinat ne subsistait plus, quand elle apparaissait, que sous la forme d'un soupçon à l'encontre des *patres* qui se révélait infondé.

Appendice

A) Mort de Freyr/Frotho dans la tradition scandinave (d'après Dumézil 1970)

Snorri Sturluson, *Ynglingasaga*, 10

Freyr reçut la royauté après Njordr. Il fut nommé le roi des Suédois et reçut d'eux les impôts. Il fut populaire et heureux en récolte comme son père. Freyr éleva un grand temple à Upsal et y établit aussi sa capitale, y concentra ses richesses, terres et monnaies. Alors commença la « richesse d'Upsal » qui s'est ensuite toujours maintenue. De son temps commença la « paix de Frodi ». Il y eut aussi de bonnes moissons dans tous les pays et les Suédois attribuèrent cela à Freyr. On l'honora plus que les autres dieux parce que, de son temps, le peuple du pays devint plus riche qu'avant, par suite de la paix et des bonnes moissons. Quand Freyr tomba malade, son entourage tint conseil. Ils le séquestrèrent et firent construire un grand tertre avec une porte et trois fenêtres. Quand il fut mort, ils l'y portèrent secrètement, disant aux Suédois qu'il continuait d'y vivre. Ils le gardèrent ainsi pendant trois ans et le peuple payait toujours les impôts, jetant dans le tertre par les trois fenêtres les pièces d'or, d'argent et de cuivre. Pendant ce temps l'abondance et la paix se maintinrent (…). À la fin, tous les Suédois surent que Freyr était mort ; mais comme l'abondance et la paix se maintenaient, ils crurent qu'il en serait de même aussi longtemps que Freyr serait en Suède et ils ne voulurent pas le brûler.

Saxo Grammaticus, *Geste des Danois*, 5, 6, 13 :

Telle fut la fin de Frotho, le plus illustre des rois qui fût au monde. L'ayant embaumé avec du sel, après en avoir retiré les viscères, les nobles veillèrent pendant trois ans à assurer la conservation de son corps, car ils craignaient que les provinces fissent défection si on divulguait le décès du roi ; ils désiraient que sa mort restât cachée principalement à l'extérieur afin de maintenir, en faisant semblant que le roi fût vivant, les limites de l'empire là où elles avaient été portées depuis longtemps et qu'en raison de l'ancienne autorité à laquelle ils avaient été soumis par leur chef, ils continuent à se faire verser l'impôt par

leurs sujets. C'est pourquoi ils faisaient voyager le corps sans vie du roi, semblant le transporter non dans une litière funéraire, mais sur un char royal, comme si c'était là l'office que ses soldats devaient rendre à un vieillard invalide et qui n'était plus en possession de toutes ses forces. Ses amis lui témoignèrent autant d'honneurs même lorsqu'il était mort. Mais lorsque la décomposition gagna ses membres qui se mirent à pourrir et qu'on ne put plus les empêcher de tomber en putréfaction, ils l'enterrèrent avec un faste royal sous un tumulus près du pont de Wera, dans l'île de Seelande, affirmant que Frotho avait souhaité que sa mort et ses funérailles se passent à l'endroit où se trouvait la province la plus importante de son royaume.

B) Histoire d'Ara le Beau, roi d'Arménie : Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, 1, 15 (d'après Mahé, Mahé 1993)

Peu d'années avant la mort de Ninos, Ara obtint le gouvernement de sa patrie, ayant été jugé par Ninos digne de la même faveur que son père Aram. Cependant, l'impure et lubrique Chamiram, ayant entendu depuis longtemps parler de sa beauté, brûlait de l'obtenir, mais elle n'osait rien faire de tel ouvertement. Après la mort de Ninos, ou plutôt, à ce que je crois, après sa fuite en Crète, Chamiram, flattant sans retenue sa passion, envoie des messagers à Ara le Beau, avec toutes sortes de présents, d'instantes prières et des promesses de cadeaux, pour qu'il vienne près d'elle à Ninive : soit qu'il la prenne pour épouse et règne sur tout l'empire de Ninos, soit qu'il satisfasse son désir, puis rentre chez lui en paix chargé de cadeaux.

Après bien des allers et retours des messagers, comme Ara n'était toujours pas consentant, Chamiram, entrant à la fin de ces pourparlers dans une violente colère, emmène la multitude de son armée et se hâte d'arriver au pays d'Arménie pour attaquer Ara. Mais, pour qui savait lire sur son visage, elle ne brûlait pas tant de le tuer et de le mettre en déroute que de le soumettre et de s'emparer de lui pour combler son désir. Car, dans la folie de sa violente passion, d'entendre tout ce qu'on racontait de lui l'embrasait d'un amour éperdu, comme si elle le voyait. Elle arrive en toute hâte dans la plaine d'Ara qui fut, d'après le nom de celui-ci, appelée Aïrarat. Et, au moment où a lieu la bataille, elle donne l'ordre à ses généraux, si cela se peut faire, de trouver le moyen d'épargner Ara. Mais, au cours des combats, l'armée d'Ara est battue et

Ara meurt dans l'engagement, tué par les jeunes soldats de Chamiram. Après sa victoire, la reine envoie des dépouilleurs de cadavres sur le champ de bataille chercher, au milieu des corps des victimes, l'objet de son désir et de sa passion. Ils trouvent Ara mort au milieu des vaillants soldats et elle ordonne de le mettre sur la terrasse du toit de son palais.

Or, comme les troupes arméniennes se ranimaient pour reprendre le combat contre la reine Chamiram afin de venger la mort d'Ara, elle dit : « J'ai donné ordre à mes dieux de lécher ses blessures et il reviendra à la vie. » En même temps, égarée par son ardente passion, elle espérait par ses charmes magiques rendre la vie à Ara. Mais, quand le cadavre de celui-ci commença de sentir, elle ordonne de le jeter dans une fosse profonde et de le recouvrir. Parant en secret l'un de ses amants, elle répand à son propos cette rumeur : « Les dieux ont léché Ara, ils l'ont ramené à la vie, comblant notre désir et notre volupté. C'est pourquoi ils méritent désormais d'être encore plus adorés et glorifiés, comme auteurs de nos plaisirs et accomplisseurs de nous vœux. » Elle érige en outre une nouvelle statue au nom des démons et l'honore ostensiblement de très grands sacrifices, déclarant à tous que c'est là la puissance des dieux qui ont rendu vie à Ara. Ayant donc répandu cette rumeur à propos de celui-ci dans tout notre pays d'Arménie, elle convainc tout le monde et met fin à cette guerre.

1. Edlund 1984, p. 404-405, Carandini 2006b, p. 117-118, P. Carafa dans Carandini 2014, p. 333.

2. Horace, *Épode*, 16, 13-14 ; Porphyrion (pour 13) : « Comme si Romulus avait été enseveli et non enlevé au ciel ou mis en pièces par les sénateurs ; en effet Varron dit que Romulus fut enseveli derrière les Rostres » ; Pseudo-Acron (pour 14) : « Beaucoup disent que Romulus fut enseveli aux Rostres et qu'on établit là à sa mémoire deux lions, comme on en voit encore aujourd'hui près des tombeaux, et que de là vient l'usage de prononcer des éloges funèbres devant les Rostres. » Une tradition tardive (*Les Merveilles de la ville de Rome*, 20) localisait la tombe de Romulus au Vatican. Voir Coarelli 1999, Geiger 2004.

3. Sur le fait que le *lapis niger* ne doit pas être interprété comme le tombeau de Romulus, voir plus haut, p. 331-332 (cf. Coarelli 1983a, p. 188-198).

4. Elle est représentée par le seul Denys d'Halicarnasse, comme une variante du récit (2, 56, 5) ; l'assassinat du roi se serait produit à la suite de la dispersion d'une assemblée du peuple due à un orage soudain, ce qui aurait donné naissance à la fête des Poplifugia, « fuite du peuple » ; sur les raisons de l'hostilité des nouveaux citoyens, 2, 86, 3.

5. Pour les textes relatifs à l'apothéose de Romulus, sous ses différentes formes, Carandini 2014, p. 33-73.

6. Pour les textes relatifs à l'assassinat de Romulus par les sénateurs – sensiblement moins nombreux –, Carandini 2014, p. 72-81.

7. Dans ce sens Salamon 2010, p. 510.

8. Brelich 1958, p. 129-132, Bérard 1982, Pirenne Delforge, Suárez de la Torre 2000, Neri 2010, Sanchirico 2012.

9. Le détail de la fuite du peuple lors d'un orage soudain se retrouve dans la version de la disparition du roi au cours d'une réunion (Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 7, *Vie de Numa*, 2, 2, et Zonaras, 7, 4). Dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 29, 2 (cf. *De la fortune des Romains*, 8, 320c, *Vie de Camille*, 33, 10, pour les Nones Caprotines), cet épisode fournit l'étiologie des Poplifugia (et des Nones Caprotines, en alternative avec un événement qui se serait produit au lendemain de la prise de Rome par les Gaulois, évoqué dans Varron, *De la langue latine*, 6, 18, Plutarque, *Vie de Romulus*, 29, 4-10, *Vie de Camille*, 33, 1-9, Macrobe, *Saturnales*, 1, 11, 36, et 3, 2, 14, citant l'annaliste L. Calpurnius Piso Frugi [= fr. 43 Peter = fr. 45 Chassignet]).

10. Denys d'Halicarnasse, 2, 56, 2 et 3. Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 4, 6-7, et Florus, 1, 1, 16-17, mentionnent les deux versions sans choisir entre elles ; Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 15, penche pour la version de la mort violente du roi, tué par les sénateurs, et présente l'autre comme une « affabulation due à l'adulation ».

11. Horace, *Odes*, 3, 3, 16-17, évoque son enlèvement au ciel sur le char de son père divin, Mars, et Ovide, *Métamorphoses*, 14, 818-826, décrit en détail la scène.

12. Schwegler 1853, p. 519-521, 530-53, Preller 1858, p. 704. Bonne présentation de l'histoire des interprétations modernes par P. Carafa dans Carandini 2014, p. 334-356.

13. Brelich 1956, p. 121-125, Brelich 1960, 1976, p. 131-135.

14. Sur ce point, voir plus haut, p. 17-18.

15. Frazer 1911-1913, 6, p. 88-106, 7, p. 236-251.

16. Sahlins 1985, p. 91-92 ; rejet radical dans Fraschetti 2002, p. 108-109.

17. Voir p. ex. Cazzaniga 1974, Brugnoli 1992.

18. Brelich 1960, p. 86-91. La version de l'apothéose (sous une forme déjà marquée par le mythe grec) serait déjà attestée dans la première moitié du VI^e^ siècle av. J.-C. s'il faut interpréter le dépôt au *lapis niger* d'un cratère attique remontant à cette période avec représentation de l'entrée d'Héphaïstos dans l'Olympe comme se référant à l'apothéose de Romulus (Coarelli 1983a, p. 176-177, Menichetti 2002).

19. Schwegler 1853, p. 531, n. 3, et p. 287, pour Énée, 316, pour Latinus, 531, pour Aventinus (d'après Augustin, *Cité de Dieu*, 28, 24) ; Preller 1856, p. 84-86 (ajoutant Saturne, d'après Macrobe, *Saturnales*, 1, 7, 24). Dans ce sens, encore Ogilvie 1965, p. 84 : « La version primitive de la fin de Romulus le faisait simplement disparaître dans les airs. »

20. La formule figure dans Poucet 1985, p. 243-244 ; dans le même sens, Martin 1982, p. 228-229, Salamon 2010, p. 512, P. Carafa, dans Carandini 2014, p. 352-353.

21. Schilling 1980, Devallet 1989, Carandini 1997, p. 226-227, Carandini 2006b, p. 467-471, P. Carafa dans Carandini 2006a, p. 354 ; avis différent dans Fraschetti 2002, p. 99, Wiseman 1995, 1999, p. 135-136.

22. Ce point est bien souligné dans Fraschetti 2002, p. 109.

23. La mort violente de Romulus est expressément rapportée à l'hostilité qu'il avait suscitée de la part du Sénat dans Denys d'Halicarnasse, 2, 56, 4, Appien, 2, 114, Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 6, Pseudo-Plutarque, *Parallèles mineurs*, 32 = 313d, se référant à un Aristobule (les sénateurs auraient reproché à Romulus d'avoir rétabli une distribution de blé qu'ils avaient interrompue pour cause de guerre), Florus, 1, 1, 17, Dion Cassius, 5, 11, et 6, 1aa (d'après Jean d'Antioche), Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 15.

24. Cicéron, *De la république*, 2, 20, Tite-Live, 1, 16, 4, Ovide, *Fastes*, 2, 497-498, Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 9, *Vie de Numa*, 2, 2, Lactance, *Institutions divines*, 1, 15, 33, Zonaras, 7, 4.

25. Coarelli 1981, Coarelli 1983a, p. 193-196.

26. Localisation dans le temple de Vulcain dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 6 ; référence générique au lieu de réunion du Sénat dans Denys d'Halicarnasse, 2, 56, 4, Pseudo-Plutarque, *Parallèles mineurs*, 32 = 313d, Dion Cassius, 6, 1aa (d'après Jean d'Antioche), *Chronique pascale*, 217, Georges le Moine, 21, à la

curie dans Valère Maxime, 5, 3, 1, au Comitium dans Paul Festus, 184 L.

27. Tite-Live, 1, 16, 1, Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 6, *Vie de Numa*, 2, 1, *Vie de Camille*, 33, 10, Florus, 1, 1, 16, Solin, 1, 20, Jérôme, *Chronique*, 91a Helm, *Des hommes illustres*, 2, 13, Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, Zonaras, 7, 4. Dans Suétone, *Des rois*, p. 318, 7-9 Reifferscheid et chez le Chronographe de 354, 144, Romulus est bizarrement présenté comme en train de se baigner dans le marais de la Chèvre.

28. Voir plus haut, p. 224.

29. Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 6, Florus, 1, 16, 16, Zonaras, 7, 4.

30. Tite-Live, 1, 16, 1, Denys d'Halicarnasse, 2, 56, 2, *Des hommes illustres*, 2, 13.

31. Ovide, *Fastes*, 2, 491-492.

32. Plutarque, *Vie de Numa*, 2, 1.

33. Voir maintenant, sur la tradition de la disparition de Romulus en lien avec le marais de la Chèvre, Coarelli 1997, p.17-58.

34. Explication du nom Comitium à partir du verbe *coire*, se rassembler, par référence à l'accord entre Romulus et Titus Tatius, conclu en ce lieu, dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 19, 10, Dion Cassius, 5, 7, Zonaras, 7, 4 ; mais référence au rassemblement des citoyens lors des comices dans Varron, *De la langue latine*, 5, 32, 155, Asconius, commentaire à Cicéron, *Verrines*, 2, 58 (cf. Paul Festus, 34 L, pour *comitiales*).

35. Textes dans Carandini 2011, p. 82-85, 98-101.

36. Par rapport à ce contresens courant (voir encore P. Carafa, dans Carandini 2014a, p. 336), on se reportera aux vues plus nuancées exprimées dans Dumézil 1966, p. 246-271 = Dumézil 1974, p. 257-282 ; cf. à propos de Quirinus, Dumézil 1969a, p. 194, et Dumézil 1977, p. 179, formules que nous citerons plus loin, p. 414.

37. Sur ce point, voir plus loin, p. 411-416.

38. Liou-Gille 1980, p. 176, Coarelli 1981, p. 176, Coarelli 1983a, p. 192-193, Fraschetti 2002, p. 110-116.

39. Denys d'Halicarnasse, 2, 56, 4.

40. Sur l'interrègne et son institution après la disparition de Romulus, voir plus loin, p. 401-403. Sur le droit d'auspices lors de la vacance du pouvoir royal, Magdelain 1964. La répartition du corps du roi entre les sénateurs avait été rapprochée dans Burkert 1962 (outre du meurtre de César) du partage du bœuf offert en sacrifice à Jupiter Latiar lors des Féries latines.

41. Fraschetti 2002, p. 109.

42. Le Latium fournit un exemple célèbre du processus avec le rituel de Nemi qui avait fourni à J. Frazer le point de départ du *Golden Bough* (en dernier lieu Capogrossi Colognesi 2013).

43. Delcourt 1963, Dillmann 2000a, Lincoln 2014, p. 72-94, en part. p. 76-77. On peut également citer Delcourt 1960, mais dont la proposition de rapprocher l'écartèlement de Mettius Fufetius de la mise en pièces du corps de Romulus ne peut être acceptée, ce cas s'expliquant dans le cadre d'une mythologie guerrière qui n'a rien à voir avec la thématique du partage du corps royal (Dumézil 1969b, p. 33-42 = Dumézil 1985b, p. 43-55).

44. A. Carandini a envisagé (dans Carandini 2006b, p. 322) que les parties du corps du roi aient été enterrées par les sénateurs dans les différentes curies, assurant ainsi la cohésion des composantes de la cité (de la même manière que les quatre tombes du roi norvégien assuraient celles des quatre provinces du royaume). Ce n'est pas exclu, mais nos textes ne précisent pas où les restes du fondateur furent mis en terre.

45. Dumézil 1994, p. 130-141, Briquel 1986.

46. Sur ce schème légendaire, fréquemment attesté, voir plus haut, p. 26-27.

47. Le Frotho de Saxo Grammaticus est le troisième souverain de ce nom dans la liste des rois du

Danemark, mais c'est lui qui répond à ce que Snorri Sturluson rapportait pour son roi des Suédois Freyr (Dumézil 1970, p. 179).

48. G. Dumézil s'était intéressé à la légende, mais sans la situer alors dans une perspective de comparaison indo-européenne, dans Dumézil 1970, p. 138-140, 179-184.

49. Ahyan 1982.

50. Pour les textes de Snorri Strurluson et Saxo Grammaticus, voir appendice, p. 420-421.

51. Le récit figure dans l'édition française Dillmann 2000b, p. 55-108 (« Histoire des Ynglingar »). Sur l'épisode qui nous concerne, Dumézil 1970, p. 139, Dumézil 1994, p. 132-133.

52. Pour Odinn : « Une fois mort, Odinn fut brûlé et cette crémation fut magnifique. On croyait alors que, plus la fumée montait haut dans le ciel, plus le mort qu'on brûlait serait lui-même élevé dans le ciel et qu'il serait d'autant plus riche qu'on brûlerait plus de biens avec lui » : pour Njordr : « Njordr eut une maladie mortelle. Avant de mourir, il se fait marquer du signe d'Odinn. Les Suédois le brûlèrent. » Sur le fait que Njordr, qui a été le successeur direct d'Odinn, bien que prolongeant une divinité de troisième fonction (et dont le règne, comme celui de Freyr est caractérisé comme une ère d'abondance) reçoit des funérailles de type odinique, Dumézil 1994, p. 132-133 ; cela est cohérent avec le fait que le héros Hadingus, transposition du dieu Njordr dans les *Gesta Danorum*, apparaît, dans la seconde partie de sa carrière, comme un héros odinique (Dumézil 1970, p. 47-56).

53. Les morts des deux personnages sont cependant différentes : alors que le Freyr de Snorri Sturluson meurt de maladie, le troisième Frotho de Saxo Grammaticus périt encorné par une vache marine dont il voulait s'emparer ; mais cette vache était en réalité une sorcière qui s'était changée en animal pour le perdre. Par ailleurs, Frotho est un roi guerrier et conquérant, ce qui n'est pas le cas de Freyr.

54. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, 5, 16, 3. On consultera aisément l'œuvre dans l'édition française Troadec 1995.

55. Tacite, *Germanie*, 40, 2-4. Voir Dumézil 1970, p. 181, 194, avec bibliographie antérieure. Pour une survivance dans le folklore danois, Dumézil 1970, p. 179-184.

56. Chez Cicéron, *De la république*, 2, 20, et Lactance, *Institutions divines*, 1, 15, 32 (déclarant sans ambages qu'« on crut Julius Proculus alors qu'il mentait »), Proculus parle à l'instigation des sénateurs qui veulent se laver de l'accusation d'avoir tué le roi ; chez Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 15, pour qui Romulus avait été effectivement assassiné par les sénateurs, ceux-ci poussent Proculus Julius à prendre la parole pour dissimuler leur crime ; Minucius Felix, *Octavius*, 21, 9, et Cyprien, *Les idoles ne sont pas des dieux*, 4, accusent Proculus Julius d'« avoir juré le faux » en affirmant que Romulus était devenu un dieu.

57. Ce motif apparaît à un autre moment de l'histoire de Rome, lors de l'accession au trône de Servius Tullius ; voir plus loin, p. 404-408.

58. Chez Saxo Grammaticus, le cadavre de Frotho passe par une phase de pérégrination à travers le pays avant d'être déposé dans son tombeau ; voir plus haut p. 391, avec n. 55.

59. Dumézil 1970, p. 139, faisant entrer Freyr/Frotho dans la catégorie des morts qui « restent liés au sol, cachés dans le sol, lui transmettant la vertu fécondante dont ils ont fait la preuve de leur vivant » ; cf. Dumézil 1994, p. 138, mettant en parallèle le cas de Romulus.

60. Ahyan 1982 ; l'auteur avait évoqué les faits scandinaves (p. 266-268, d'après Dumézil 1970, p. 127-146, 179-184), mais n'avait pas fait intervenir les données romaines.

61. Pour d'autres occurrences du schéma, voir plus haut, p. 26-27, avec n. 68, 69.

62. Sur Sémiramis et l'image qui en a été donnée, Eilers 1973, Pettinato 1985, Beringer 2016. Le personnage reflète la nature de la déesse Ishtar, liée à la fois à l'amour et à la guerre.

63. Nous citons le texte dans la traduction française qui en a été donnée par A. et J.-P. Mahé (Mahé, Mahé 1993, p. 130-131). Voir appendice, p. 421-422.

64. Dans un premier temps, Chamiram essaie de faire revenir Ara le Beau à la vie, en faisant lécher ses blessures. Cela renvoie à la croyance arménienne sur l'existence de « divinités à tête de chien, censées

pouvoir ramener à la vie, en léchant leurs blessures, les guerriers tués au combat » (Mahé, Mahé 1993, p. 334, n. 5).

65. À la différence des textes scandinaves, celui de Moïse de Khorène ne précise pas comment les Arméniens eurent connaissance de la mort effective d'Ara le Beau (et donc du fait que le remplaçant que Chamiram avait placé sur son trône n'était pas leur vrai souverain qui aurait survécu). Mais, ensuite, le cours de l'histoire reprend et la reine installe à la tête du pays un roi qui est un fils posthume d'Ara le Beau et prend le même nom que son père (1, 20 : « De son vivant, Chamiram, en souvenir de son ancienne passion pour Ara le Beau, appela Ara le fils qui était né de Nevard, l'épouse bien-aimée d'Ara. Ce fils avait douze ans à la mort de son père. Chamiram, pleine de confiance en lui, l'investit du gouvernement de notre pays »).

66. Nous n'avions pas envisagé ce point dans Briquel 1986 et il n'a pas non plus été évoqué dans Dumézil 1994, p. 130-14.1

67. Tite-Live, 1, 17, 2, Denys d'Halicarnasse, 2, 57, 4, 62, 1-3, Plutarque, *Vie de Numa*, 2, 5, 8.

68. Une certaine tension subsiste cependant entre peuple et Sénat : au cours de la période de recours à l'interrègne. Tite-Live (1, 17, 7-8), Denys d'Halicarnasse (2, 57, 3), Plutarque, *Vie de Numa*, 3, 1, signalent que le peuple supportait mal la situation créée par la nomination d'interrois. De son côté, Cicéron, *De la république*, 2, 23, explique la nomination des interrois par la tension entre Sénat et peuple (sans faire état de division de type ethnique entre Sabins et Romains).

69. Tite-Live, 1, 17, 5-6, Denys d'Halicarnasse, 2, 57, 1-2 (et plus rapidement, Cicéron, *De la république*, 2, 23) ; Plutarque, *Vie de Numa*, 2, 9-10, attribue aux interrois une durée de fonctions d'un jour seulement.

70. Denys d'Halicarnasse souligne par deux fois que la vacance du pouvoir se prolongea pendant un an (2, 57, 1, 62, 1).

71. La durée de la solution provisoire de l'amant déguisé en roi (dont la fin n'est pas évoquée par Moïse de Khorène) n'est pas précisée. Dans les récits scandinaves, il est fait état d'une période de trois ans avant qu'on sorte de la crise ouverte par la mort du roi.

72. La réaction de la foule se lie au soupçon que les sénateurs aient assassiné le roi dans Cicéron, *De la république*, 2, 20, Tite-Live, 1, 16, 4, Ovide, *Fastes*, 2, 497-498, Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 9, *Vie de Numa*, 2, 2, Lactance, *Institutions divines*, 1, 15, 33, Zonaras, 7, 4 ; dans Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 8, et Zonaras, 7, 4, les pères interdisent au peuple de rechercher le corps du roi ; dans l'opuscule *Des hommes illustres*, 2, 13, la situation provoque des troubles dans la cité, dans Cassius Dion, 6, 1aa (d'après Jean d'Antioche), et Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 17, un affrontement entre Sénat et peuple, le peuple étant même présenté, dans *Parallèles mineurs*, 32 = 313d (se référant à un Aristobule), comme sur le point d'incendier la Curie.

73. Tite-Live, 1, 16, 8 : « On ne saurait croire combien le personnage et son récit inspirèrent confiance et combien le regret de Romulus s'atténua dans le peuple et dans l'armée dès qu'on crut à son immortalité » ; cf. Tertullien, *Apologétique*, 21, 23.

74. Le prénom Lucius lui est exceptionnellement attribué dans Jérôme, *Chronique*, 91a Helm.

75. Voir plus haut, p. 392, n. 56. Le thème du mensonge apparaît dans les récits scandinave et arménien, mais le caractère très minoritaire de cette présentation des faits à Rome n'autorise pas à y voir ce qui aurait été la forme primitive du récit sur la fin du règne de Romulus.

76. Cicéron, *De la république*, 2, 20, Denys d'Halicarnasse, 2, 63, 3, *Des hommes illustres*, 2, 13, Zonaras, 7, 4, *Parallèles mineurs*, 32 = 313d, Dion Cassius, 6, 1aa (d'après Jean d'Antioche), Plutarque, *Vie de Numa*, 1, 2, *Vie de Romulus*, 28, 1.

77. Le nom Quirinus est donné pour Romulus divinisé chez Cicéron, *De la république*, 2, 20, *Des lois*, 1,

3, *De la nature des dieux*, 13, Denys d'Halicarnasse, 2, 63, 4, Horace, *Odes*, 3, 16, Ovide, *Fastes*, 2, 507, *Métamorphoses*, 14, 828, 834, 851, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 15, 36, Plutarque, *Vie de Romulus*, 28, 3, 29, 1, *Vie de Numa*, 2, 3, 7, 4, Suétone, *Des rois*, p. 318 Reifferscheid, Florus, 1, 1, 18, Dion Cassius, 6, 1aa (d'après Jean d'Antioche), Lactance, *Institutions divines*, 1, 15, 32, et 21, 23, Arnobe, *Contre les païens*, 1, 41, Servius, commentaire à l'*Énéide*, 1, 292, Jérôme, *Chronique*, 91a Helm, *Des hommes illustres*, 2, 14, Chronographe de 354, 144, Calendrier de Polemius Silvius, *CIL* I^2, p. 259, Paul Diacre, *Histoire romaine*, 1, 2, Zonaras, 7, 4. Tite-Live n'emploie pas le nom de Quirinus à propos de la rencontre de Proculus Julius avec Romulus divinisé, mais le fait s'adresser aux Romains sous le nom de Quirites (cf. Ovide, *Fastes*, 2, 505 et 507, *Métamorphoses*, 14, 823 et 828 ; le poète associe les deux noms de Quirites et de Quirinus dans *Fastes*, 2, 505-507).

78. Respectivement Cicéron, *De la république*, 2, 20, *Des lois*, 1, 3, *Des hommes illustres*, 2, 13, Denys d'Halicarnasse, 2, 63, 2, Ovide, *Fastes*, 2, 299.

79. Cicéron, *De la république*, 2, 20, *Des lois*, 1, 3, Tite-Live, 1, 16, 5-7, Ovide, *Fastes*, 2, 497-510, Plutarque, *Vie de Romulus*, 28, 1-3, *Vie de Numa*, 2, 3, Dion Cassius, 56, 46, 2, Jérôme, *Chronique*, 91a Helm, *Des hommes illustres*, 2, 13-14, Chronographe de 354, 144, Zonaras, 7, 4 (cf. Minucius Felix, *Octavius*, 21, 9, Tertullien, *Apologétique*, 21, 23, Cyprien, *Les idoles ne sont pas des dieux*, 4, Lactance, *Institutions divines*, 1, 15, 32, Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 15, qui évoquent l'intervention de Proculus Julius, mais en affichant leur scepticisme).

80. Denys d'Halicarnasse, 2, 63, 3-4, Pseudo-Plutarque, *Parallèles mineurs*, 32 = 313d, Dion Cassius, 6, 1aa (d'après Jean d'Antioche).

81. C'était la thèse avancée dans Schwegler 1853, p. 530-535 ; elle est reprise dans Latte 1960, p. 113, Classen 1962, p. 196. Sur l'évolution des idées sur ce point, P. Carafa, dans Carandini 2016, p. 334-343

82. Ennius, *Annales*, 1, 61, 106-107, où Romulus est invoqué comme un dieu (« Romulus, Romulus divin, quel gardien de la patrie les dieux ont fait naître avec toi ! »), 110-111 (« Romulus vit éternellement dans le ciel avec les dieux qui l'ont engendré ») ; cf. Servius, commentaire à l'*Énéide*, 6, 777 (« selon Ennius, il sera transporté parmi les dieux avec Énée »).

83. Cicéron, *Catilinaires*, 3, 1, 2, *De la république*, 2, 20 (mais en 1, 3, 2, 17, allusion à Romulus divinisé sans mention du nom de Quirinus) ; identification de Romulus à Quirinus aussi dans *Des lois*, 1, 3.

84. Cicéron, *De la nature des dieux*, 2, 62 (« Romulus, que certains considèrent comme identique à Quirinus »).

85. Tite-Live, 1, 40, 41, Denys d'Halicarnasse, 3, 72, 1, 73, 4, 4-5, 8, 1.

86. Il est évident qu'une conduite logique aurait été d'assassiner Servius Tullius, non Tarquin l'Ancien. Ce n'est pas la seule absurdité du récit : il suppose contre toute vraisemblance que les fils d'Ancus Marcius aient rongé leur frein pendant les 37 années du règne du premier Tarquin, sans rien faire, et ne soient décidés à agir que sur le tard. Les étranges deux bergers qui tuent le roi évoquent à la fois les bergers protecteurs de la légende de Romulus, tels qu'ils ont dû exister dans une forme ancienne de la légende, et, sur un plan historique, les frères Caeles et Aulus Vibenna qui ont joué un rôle dans l'arrivée au pouvoir de Servius Tullius, qui était leur compagnon sous le nom étrusque de Macstarna (voir plus haut, p. 51, n. 24). Une présentation beaucoup plus plausible des faits transparaît à travers ce qu'on peut inférer du récit de Promathion sur la naissance de Romulus. Sur la question, Briquel 2007c.

87. Voir plus haut, p. 55-57, 66-67.

88. Sur ces questions, que nous ne pouvons aborder en détail ici, voir Briquel 1998b, 2007c. Pour Servius Tullius, il faut également faire intervenir les données d'origine orientale (avec le motif de la dame à la fenêtre) et la référence tyrannique à une divinité féminine protectrice du souverain ; voir en particulier Grottanelli 1987, Coarelli 1988, p. 301-363, Torelli 1992.

89. On ne trouve pas dans le récit romain l'équivalent de la prétention – qui se révèlera infondée – de Chamiram à faire revenir Ara le Beau à la vie par des procédés magiques ; voir plus haut, p. 395, avec n. 64.

90. Denys d'Halicarnasse, 4, 8, 1.

91. Voir respectivement Briquel 2007a et Briquel 2008a.

92. Un autre point par lequel l'histoire de l'avènement de Servius Tullius diffère de celle de la disparition de Romulus, préalable à la montée sur le trône de Numa Pompilius, est qu'aucun personnage féminin ne joue de rôle dans la geste du premier roi, alors qu'on peut comparer la place tenue par Tanaquil vis-à-vis de Servius à celle attribuée à Chamiram dans le récit arménien. Mais dans la forme que ce type de récit a prise en Scandinavie, on ne voit pas non plus intervenir de figure féminine. Ce qu'Ovide raconte de l'apothéose d'Hersilia, épouse de Romulus, que Junon enlève à son tour au ciel à la suite de la divinisation de son mari (*Métamorphoses*, 14, 829-851), est évidemment une création tardive.

93. Tarquin l'Ancien a certainement été un personnage important dans l'histoire de Rome (Martínez-Pinna 1996), mais cette importance ne se situe pas sur un plan religieux où il aurait été une sorte de dieu tutélaire de la ville.

94. Sur ces différents points, voir plus haut, p. 60-66 (naissance), 257-278 (mise en place du groupe humain), 367-371 (déclin et fin).

95. Pour Yima se pose le problème de son rapport avec le Yama indien, qui est le dieu des morts. Mais, si la mise en relation des deux figures, l'iranienne et l'indienne, ne peut pas être mise en doute, rien dans les éléments dont nous disposons n'explique vraiment comment un premier roi est devenu, dans l'au-delà, le souverain du royaume des morts (en dépit de la relation qui peut être posée entre le monde souterrain du *vara* iranien et le domaine du dieu indien). Par ailleurs il est difficile de poser une équivalence entre Romulus devenu Quirinus et Yima qui serait devenu une divinité analogue à Yama, c'est-à-dire un dieu des morts (dans ce sens Brelich 1956, p. 94-95 = Brelich 1975, p. 86-87, pour qui Romulus, héros civilisateur, et figure de type *dema*, est destiné, après sa mort terrestre, à poursuivre son rôle dans les Enfers, à l'image de Yama). Une certaine relation existe entre Quirinus et les morts (les Quirinalia, célébrées le 17 février, se situent au milieu de la période des Parentalia, du 13 au 21 février, au cours de laquelle les Romains honoraient leurs défunts, devenu *dii Parentes*) et l'attention portée par T. P. Wiseman à la question de la *Mater Larum*, en liaison avec la figure de Larentia, pour la légende de Romulus (Wiseman 1995, 1999) montre que cet aspect n'est pas inexistant dans cette légende. Mais ce point n'est pas mis en avant dans la tradition sur le premier roi de Rome, ni n'apparaît central dans l'idée que les Romains se faisaient de Quirinus : on rappellera la conclusion à laquelle G. Dumézil, examinant dans un ouvrage ancien l'hypothèse que Romulus, devenu Quirinus, soit passé, selon le modèle de Yima-Yama, « du rôle de premier mort à celui de chef des morts », en était arrivé : « Pour que cette interprétation devint probable, il faudrait que le caractère non seulement chthonien, souterrain, mais proprement infernal de Quirinus fût établi : or aucun texte ne garde la trace d'une affectation de Quirinus à la présidence des morts » (Dumézil 1941, p. 185-186).

96. Adam de Brême, 4, 26-27 ; l'ouvrage est commodément accessible dans Brunet-Jailly 1998.

97. Le texte n'assigne pas à Freyr le patronage de l'agriculture, pourtant caractère attendu d'un dieu de troisième fonction. Dans la répartition des domaines entre les trois divinités scandinaves telle qu'Adam de Brême l'expose, Odinn préside à la guerre et Thor est devenu un dieu protecteur de l'agriculture : l'auteur dit de lui qu'il « commande aux moissons ». Mais, comme le relevait G. Dumézil dans Dumézil 1958, p. 57-58, dans le monde germanique, Thorr, qui a abandonné la guerre à Odinn, originellement dieu souverain de type varunien devenu patron des guerriers, a, inversement, « dépossédé Freyr de la partie agricole de sa province », devenant, par son lien avec les phénomènes atmosphériques et la pluie, le patron des paysans (ce en quoi le comparatiste voyait « l'heureux résultat de ses duels atmosphériques contre les géants », lui attribuant comme don essentiel aux hommes « la pluie bonne aux moissons »).

98. Sur la liste des dieux du Mitanni, Dumézil 1977, p. 24-26 (et p. 26-39 pour les listes indiennes comparables).

99. Dumézil 1977, p. 179.

100. Nous empruntons cette expression à Dumézil 1969a, p. 184.

101. Porte 1981. Contrairement à ce que pensait D. Porte, cette définition n'est cependant pas incompatible avec la thèse des trois fonctions (et il est réducteur de ramener la vision dumézilienne, comme elle le fait p. 315, à celle d'un Quirinus qui serait « une sorte de nourricier du peuple ») ; au contraire, le dieu Quirinus semble avoir été lui-même pensé selon un cadre trifonctionnel, montrant ainsi que les citoyens dont il assurait le patronage divin étaient des êtres achevés sur les trois niveaux du système triparti, répondant ainsi au type de l'homme complet. Voir Briquel 1995 et Briquel 1996 ; pour le citoyen romain comme homme complet, Briquel 2002a.

102. Cette étymologie, avancée dans Kretschmer 1920, reste toujours la plus probable (voir Prosdocimi 1995, 1996). Autre proposition dans Lajoye 2010.

103. Il est vrai qu'au départ, dans Dumézil 1941, p. 84-94, il n'envisageait, pour définir ce dieu comme figure de troisième fonction, que les notions de fécondité et d'abondance (complétées pas la référence à la paix) ; ces vues ne sont pas vraiment modifiées dans Dumézil 1944, p. 114-121, Dumézil 1947, p. 176-178 (où l'auteur proposait un élargissement, pas très heureux, au fait que l'empire de Rome était formé par l'ensemble des peuples pacifiés, en un système dont l'*Vrbs* était la tête).

104. Respectivement Dumézil 1969a, p. 184 et p. 295, Dumézil 1977, p. 179, Dumézil 1977, *ibid.*

105. Cette définition du dieu Quirinus apparaît dans Dumézil 1948, p. 166-167 (et p. 169, n. 2, pour l'aspect particulier de masse mobilisable), et Dumézil 1949, p. 92 ; D. Porte cite ce passage, mais seulement pour la première partie où l'auteur faisait état de compétences agraires pour le dieu (Porte 1981, p. 315) ; il faut tenir compte de la suite où le comparatiste ajoutait : « il faut tenir compte de deux autres éléments, sûrement anciens, assez différents de celui-là. Il y a l'étymologie du nom qui oriente vers autres chose que l'agriculture, vers la masse romaine ; et il y a le fait incontestable que, à sa manière, Quirinus s'intéresse à la guerre. »

106. Définition donnée dans Dumézil 1977, p. 179.

107. On ne peut pas en faire davantage un dieu des morts à l'instar de l'Indien Yama ; voir plus haut, p. 410, avec n. 95.

108. La question de la cohésion du pays n'est cependant pas absente de la version scandinave de l'histoire, du moins dans la forme qu'elle reçoit chez Saxo Grammaticus. Lorsque Frotho meurt, un des motifs de crainte des nobles danois (mais non le seul) est « la sécession des provinces » et la promenade qu'ils font effectuer à son cadavre à travers le pays est un moyen de manifester l'unité du royaume. Le corps du roi n'est pas alors dispersé sur l'ensemble du territoire, comme celui de Romulus, dépecé par les sénateurs, l'est sur le sol de l'*Vrbs*. Néanmoins, le motif du corps du roi divisé et réparti à travers son royaume se retrouve pour la Scandinavie avec la légende du roi de Norvège Halfdan le Noir (voir plus haut, p. 388, avec n. 43).

109. La même singularité romaine dans la conception de la troisième fonction, privilégiant une approche politique qui aurait pu lui sembler étrangère au départ, a été très bien notée par V. Raydon dans certaines applications du schéma triparti qu'on rencontre à Rome à propos de procédures diplomatiques et de l'organisation de l'administration (voir Raydon 2014).

110. Ce qu'exprime l'analyse dumézilienne qui fait de Romulus un terme de première fonction, répondant à l'aspect varunien de celle-ci, dans la série des rois de Rome. Cependant, le comparatiste français a été sensible à la proximité qui existait entre Quirinus, représentant attitré de la troisième fonction dans la triade, et la première fonction : dans Dumézil 1977, p. 178-180, il mettait en relief les ressemblances entre le dieu romain et le dieu indien Aryaman, qui préside aux relations entre les membres de la société des Arya et relève de la première fonction, pouvant être rattaché à la catégorie des

auxiliaires de la souveraineté (selon l'analyse de Dumézil 1977, p. 86-114).

111. Denys d'Halicarnasse, 1, 56, 4, Plutarque, *Vie de Romulus*, 27, 6 ; cf. aussi Pseudo-Plutarque, *Parallèles mineurs*, 32 = 313d.

112. Wagenvoort 1956b ; sur ce cas et la *parentatio* en général, Dumézil 1966, p. 250, 359-360 = Dumézil 1974, p. 261, 371-372, ainsi que Liou-Gille 1993.

113. En Tite-Live, 1, 16, 3-4, les Romains célèbrent le fondateur disparu comme « Romulus, dieu et fils d'un dieu, roi et père de la ville de Rome » et demandent que « sa faveur bienveillante étende toujours sa protection sur ses enfants ». Dans cette formule, certainement ancienne, Romulus est présenté comme un ancêtre divinisé, un *deus parens*, et n'a pas encore subi le gauchissement dans un sens martial qui transparaît habituellement dans la scène de la rencontre du *conditor*, désormais devenu un dieu, avec Proculus Julius (dans Tite-Live, 1, 16, 7, Romulus-Quirinus demande à son interlocuteur d'annoncer à ses compatriotes « que la volonté du ciel est de faire de (s)a Rome la capitale du monde. Qu'ils pratiquent l'art militaire et qu'ils apprennent à leurs enfants que nulle puissance humaine ne peut résister aux armes romaines » ; dans le même sens, Ovide, *Fastes*, 2, 508, Florus, 1, 1, 18, Plutarque, *Vie de Romulus*, 28, 3, *Des hommes illlustres*, 2, 13, Zonaras, 7, 4)

114. Voir plus haut, p. 380, n. 2.

115. Voir plus haut, p. 383, n. 19.

116. Nous ne sommes pas convaincus par la proposition de G. Dumézil de considérer les deux versions de la mort de Romulus comme résultant de la juxtaposition, sous forme d'alternative, des deux types de traitement du corps du roi défunt qui sont attestés en Scandinavie pour les deux figures successives de souverains de troisième fonction que sont, dans le récit de Snorri Sturluson, Njordr et Freyr (Dumézil 1994, p. 130-141, en part. p. 138-140 pour les deux versions de la mort de Romulus ; déjà Dumézil 1970, p. 138-139, pour le traitement des corps de Njordr et de Freyr). Mais, outre que l'hypothèse repose sur l'idée contestable que Romulus entre dans un couple de type dioscurique (et que le même modèle, transposé en une couple père-fils, se retrouve pour Njordr et Freyr), il nous semble difficile de rapprocher le cas de Romulus enlevé mystérieusement aux cieux de celui de Njordr, dont la montée aux cieux est le résultat d'un traitement funéraire, assuré par le rite de la crémation ; que le *conditor* rejoigne le domaine des dieux dans l'éther n'est pas lié au traitement de son cadavre. D'ailleurs le fait que, dans la légende arménienne d'Ara le Beau, le corps du roi commence à être déposé par Chamiram en position élevée, sur le toit du palais, avant d'être enseveli dans les profondeurs de la terre lorsque son cadavre commence à se décomposer, ne peut être invoqué à l'appui de l'hypothèse de la présence alternative des deux techniques funéraires dans la légende de Romulus (Dumézil 1994, p. 136-137). Dans le cas d'Ara le Beau, le dépôt du corps en position élevée, que le comparatiste rapprochait de la crémation de Njordr et de ses prédécesseurs, aboutit à un échec et Chamiram doit recourir à un autre type de traitement des restes du roi arménien, alors que, dans le cas de Romulus, les deux types de devenir du corps – s'il convient de considérer que la disparition du *conditor* renvoie à un rite du genre de celui auquel les Scandinaves avaient eu recours pour les rois qui avaient précédé Freyr – auraient connu une issue positive.

117. Dans ce sens, Cicéron, *De la république*, 1, 25, 2, 17, 6, 24, Hortensius, fr. 82, cité dans Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 15 (éclipse du soleil), Tite-Live, 1, 16, 1 (orage soudain, avec tonnerre et foudre, obscurité totale), Denys d'Halicarnasse, 2, 56, 2 (orage soudain et éclipse du soleil), Ovide, *Fastes*, 2, 493-495 (éclipse du soleil, nuée soudaine, pluie abondante avec foudre), Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 108, 31 (éclipse du soleil), Plutarque, *La Fortune des Romains*, 8 = 320c (éclipse du soleil), *Vie de Romulus*, 27, 6-7 (éclipse du soleil, foudre, rafales de vent, pluies abondantes), *Vie de Numa*, 2, 2 (phénomènes dans le ciel, nuée profonde, rafales de vent, orage), *Vie de Camille*, 33, 9-10 (obscurité soudaine, tempête, éclipse de soleil), Florus, 1, 1, 17 (tempête soudaine, éclipse de soleil), Eutrope, 1, 2, 2 (tempête), Augustin, *Cité de*

Dieu, 3, 15 (éclipse du soleil, tempête soudaine), Zonaras, 7, 4 (éclipse du soleil, grondements de tonnerre, rafales de vent, tempête).

118. Chez Dion Cassius (6, 1aa, d'après Jean d'Antioche), une tempête et une éclipse du soleil seraient survenues au moment où les sénateurs mettaient Romulus en pièces dans la Curie, contribuant à tenir secret leur crime ; même présentation donnée comme variante dans Augustin, *Cité de Dieu*, 3, 15.

119. Sur ce point, Briquel 2010a. Parfois la mort du souverain apparaît liée à une manifestation négative de ce feu dans l'eau, qui prouve qu'il n'est plus apte à régner ; c'est ce qui se passe vraisemblablement dans le cas de Minos qui meurt ébouillanté dans les bains de Kôkalos, ce qui correspond à un type de mort bien attesté pour le roi en milieu celtique (Ramnoux 1954). Mais l'orage, où l'eau tombée du ciel avec la pluie et le feu de l'éclair se combinent, ne paraît pas vraiment revêtir un tel sens dans les traditions romaines (à la différence du thème de l'éruption des eaux, que nous avons fait intervenir plusieurs fois dans notre étude, p. 73-81, 285-289) ; dans la variante où Romulus est assassiné par les sénateurs, la référence à la notion n'apparaît qu'indirectement par le fait que la mort du roi se passe dans le temple de Vulcain (voir plus haut, p. 385, avec n. 26).

Conclusion

L'histoire de Rome, telle que les auteurs anciens la relataient, débutait par celle de son fondateur, Romulus, et ils nous ont laissé sur la vie de celui qui avait été leur premier roi un récit aussi circonstancié que ceux qu'ils nous ont transmis sur des personnages et des événements d'époque bien postérieure, pour lesquels la question de l'historicité ne se posait pas. Mais, s'agissant du *conditor*, il est évident que nous sommes en présence de fictions, allant bien au-delà des quelques points qui avaient fait tiquer les Anciens – le fait que Romulus et Rémus eussent été nourris par une louve ou eussent été les fils du dieu Mars –, et ce qui nous est raconté de lui n'a que peu de rapport avec ce qui a pu réellement se passer au début de l'histoire de la ville : il suffit de relever que l'idée que le héros fonde sa cité dans un lieu désertique, où il n'y avait aucune trace d'habitat humain antérieur, est contraire à ce que l'archéologie nous a appris sur le long processus d'émergence de la ville. Ce qui nous est dit du détail de la vie de Romulus relève de la légende, non de l'histoire.

Cela, nous le savons depuis longtemps. Mais comment alors analyser cette tradition ? Comment expliquer que se soit formé le récit, puissamment organisé et à peu près unitaire, que les historiens de l'Antiquité nous ont laissé ? Il est aisé d'y reconnaître des thèmes légendaires classiques, qu'on retrouve appliqués à bien d'autres personnages. Ainsi Romulus, comme beaucoup de héros, débute sa carrière comme un enfant exposé, rejeté dans le monde sauvage où il aurait dû périr, mais est recueilli par un berger auprès de qui il reçoit sa formation : c'est là un type d'histoire banal, qui relève d'un schème mythologique courant, dont l'arrière-plan initiatique est clair. Tout aussi peu originaux sont des motifs comme le jet dans les eaux d'un fleuve ou l'allaitement par un animal secourable, voire même le fait que Romulus soit accompagné d'un frère jumeau, tant la gémellité est fréquente dans les mythes ou légendes.

Cependant la présence de tels éléments ne suffit pas à rendre compte du récit qui nous a été transmis. Il comporte bien d'autres points, dont l'insertion dans la narration demande à être expliquée. On a cherché à le faire de bien des manières, nous ne reviendrons pas sur les différents types d'analyse qui ont pu être proposés, le cas échéant en suivant des principes d'explication très différents de ceux que nous avons suivis dans ces pages, par exemple en considérant la tradition qui nous est parvenue comme le résultat de constructions à partir de modèles littéraires grecs, ou celui de la stratification d'éléments successifs, répondant à des événements précis de l'histoire de l'*Vrbs*. Mais même si on admet, comme nous le pensons, que la légende repose sur un fonds ancien, dont les premières traces peuvent être repérées déjà à l'époque de Servius Tullius, la façon de rendre compte de ce fonds ancien, donc de comprendre la légende, reste l'objet de discussions infinies. Nous avons d'emblée situé notre démarche dans la ligne du comparatisme indo-européen et avons cherché à montrer dans ces pages que cette méthode, en dépit des critiques qui lui ont été adressées et continuent de l'être, demeure un instrument de travail de valeur.

Bien sûr, il convient de situer exactement ce que peut apporter cette méthode, telle que nous avons voulu la mettre en œuvre dans notre étude. Un point fondamental des représentations indo-européennes, comme nous pouvons les appréhender, consiste bien évidemment dans le système des trois fonctions. G. Dumézil en a reconnu, à nos yeux avec raison, une application dans le récit de la guerre romano-sabine, qui conclut le processus de fondation de l'*Vrbs* : Rome aurait ainsi appliqué à sa formation un type de récit parallèle à celui par lequel la Scandinavie rendait compte de la constitution d'un panthéon complet, regroupant les représentants des trois fonctions. Mais cette intuition du grand comparatiste ne regarde qu'une des nombreuses occurrences du schème trifonctionnel : il revient comme un élément structurant du récit à de multiples reprises, et bien souvent, peut-on penser, comme un moyen facile de l'ordonner – par exemple pour la thématique, qui fut appliquée à bien d'autres figures qu'à celle du fondateur, des trois triomphes orientés selon les trois fonctions –, et donc comme un procédé narratif dont les implications idéologiques n'étaient plus nécessairement senties.

Mais repérer ces structures triparties, aussi fréquentes soient-elles, risque de laisser de côté des côtés essentiels de la légende, et de ne pas répondre aux questions qu'elle pose – à commencer par celle, vis-à-vis de laquelle les Anciens déjà ressentaient la plus grande perplexité, de savoir pourquoi Romulus avait tué son frère, ou encore celle de l'évolution négative du règne du premier roi, qui finit comme un tyran et que ses concitoyens mettent à mort au moins dans une partie de la tradition, ce qui ne l'empêche pourtant pas d'être divinisé sous la forme du dieu Quirinus.

Nous avons donc cherché à ne négliger aucun des éléments du récit traditionnel, en essayant de voir à chaque fois ce que pouvait apporter la comparaison indo-européenne. Elle ne nous a pas toujours semblé offrir le point de comparaison le plus pertinent : dans le cas du meurtre de Rémus par son frère, c'est un récit non indo-européen, celui concernant Jacob et Ésaü, qui nous a paru fournir le meilleur parallèle. Mais, dans bien d'autres cas, le monde indo-européen offre des éléments susceptibles d'éclairer le récit romain.

Une figure nous a paru importante de ce point de vue : celle de Yima, qui, dans les traditions iraniennes, apparaît comme celui qui a mis en place l'humanité telle que nous la connaissons, avec les principes de son organisation et de sa civilisation, répondant à ce qui a été appelé par A. Christensen « le type du premier homme et du premier roi ». Dans un travail de 1954, *Rituels indo-européens à Rome,* G. Dumézil avait rapproché Yima et son correspondant indien Yama de Romulus, mais il n'avait jamais approfondi cette intuition par la suite et, lorsqu'en 1971, dans *Mythe et épopée*, II, il s'était penché sur la figure du premier roi iranien, non seulement il n'avait pas repris ce rapprochement avec le premier souverain de Rome, mais même avouait sa perplexité devant la complication de l'analyse de Yima et de l'indien Yama, finissant par y voir un conglomérat d'éléments hétérogènes.

Or, le personnage de Yima nous paraît essentiel si on veut essayer de comprendre cet autre premier souverain qu'est Romulus. Si la gémellité que le héros iranien porte dans son nom (qui signifie « Jumeau ») est d'un autre ordre que celle du fondateur de l'*Vrbs,* puisque dans son cas elle porte sur une sœur jumelle, il présente bien d'autres traits communs avec le fondateur de Rome. Yima, comme Romulus, est le premier organisateur du groupe humain auquel il correspond, il le fait croître et prospérer, lui donnant son assise

géographique progressivement accrue ; confronté au problème de sa survie, il met en place la succession des générations, avec l'abri souterrain du *vara* qui préserve une humanité choisie du grand hiver, tout comme l'enlèvement des femmes permet au fondateur de Rome d'assurer l'avenir de sa cité ; tous deux connaissent une carrière analogue, passant par une phase extrêmement brillante, puis par une période de déclin, marquée par des fautes au terme desquelles ils périssent misérablement : nous avons vu que, dans les deux cas, derrière cette évolution qui peut paraître surprenante, se profilait un des types de récits les plus répandus dans le monde indo-européen, celui où un personnage, souvent un guerrier mais aussi un roi, se dépouillait progressivement de ses qualités en commettant des fautes réparties sur les trois niveaux, puis disparaissait. La mort de Yima ne marque pas pour autant une fin absolue, puisque le fait que son correspondant indien soit le dieu des morts Yama montre que ce premier roi continue à jouer un rôle dans l'au-delà, tandis que Romulus, sous la forme du dieu Quirinus, exerce toujours sa fonction tutélaire à l'égard de la cité qu'il a fondée. Cette cité, pendant ce temps-là, poursuit l'existence qu'il a initiée, et notamment déploie toutes ses virtualités sur les trois plans fonctionnels dont il l'a pourvue, le règne du *conditor* se prolongeant par ceux de ses successeurs répartis sur chacun de ces plans ; parallèlement, l'histoire de l'Iran se poursuit après le règne de Yima, notamment à travers les trois héros qui ont recueilli, chacun pour un des niveaux fonctionnels, le *xvarənah*, cette auréole de feu qui en Iran était le signe de la légitimité du souverain et dont il avait été le premier bénéficiaire, avant de s'en voir privé par son comportement fautif. Ce premier roi est en effet un être complet, manifestant sa maîtrise de l'ensemble des composantes du système triparti ; c'est ce que montre, dans la légende romaine, la fréquence, que nous avons soulignée, des séries triparties, et encore plus le fait que Rome, aussi bien par le processus global de sa fondation que par l'épisode particulier de la guerre romano-sabine, est présentée comme les regroupant toutes en son sein ; quant à la tradition sur Yima, si les aspects trifonctionnels y sont moins fréquents, la question du *xvarənah* prouve que le premier roi iranien correspond sur ce point au premier roi romain, tandis que la composition ternaire au moins du *vara* qu'il a institué et qui a été fréquemment mise en relation avec l'existence des trois classes, suggère que la société qu'il met en

place répond au principe de la société complète, où chacun des niveaux est représenté et contribue à la bonne marche de l'ensemble.

D'autre part – et c'est sur ce point qu'avait porté l'analyse de G. Dumézil en 1954 – l'Iranien Yima et l'Indien Yama sont fils d'un dieu masculin du feu, Vivasvat-Vivanhant qui avait été le premier sacrificateur : si, dans la forme classique de la tradition, Romulus est fils du dieu Mars, ce parallèle indo-iranien redonne – si on l'admet – toute sa valeur à la version alternative représentée par le récit de Promathion, où le futur premier souverain de l'*Vrb*s et son frère naissent d'un phallus surgissant du foyer, version dont les parallèles de la naissance de Servius Tullius et du fondateur de Préneste Caeculus suffisent à prouver l'ancienneté en milieu latin. Comme Yima, Romulus, dans la forme originelle de la légende, était né d'un dieu masculin du feu, ce qui implique un lien avec l'institution du sacrifice, rendant compte d'un univers où les deux catégories de dieux et des hommes sont chacune à sa place, définie par son rôle différencié dans cette institution fondamentale de la religion, mais aussi avec les autres valeurs du feu, relativement à l'alimentation voire aux besoins du chauffage, ou encore à son aspect potentiellement agressif. La relation spécifique du personnage avec l'élément igné se traduit notamment à travers la question du feu dans l'eau : cette manifestation particulière du feu prend en Iran la forme du *xvarənah*, dont Yima est gratifié avant de le perdre, tandis qu'à Rome elle transparaît encore dans la forme classique de la légende de Romulus par de nombreux détails, qui suggèrent un lien privilégié du roi avec le feu et son maître divin – gonflement des eaux du Tibre lorsque la nacelle portant les enfants y est jetée, jaillissement des eaux contre l'ennemi sabin, place du Volcanal dans la tradition, confirmée par les données archéologiques.

Ce parallélisme nous paraît donc de nature à montrer que Romulus et Yima procèdent d'un héritage commun qui, par-delà les altérations et adaptations qu'il a pu subir dans les deux secteurs, correspond à un schème indo-européen ancien, qu'on peut définir comme la thématique du premier roi. On serait par là en présence d'un élément d'une mythologie indo-européenne et il serait à ajouter à ceux qui ont été dégagés jusqu'ici à propos du premier roi de Rome – et dont nous venons d'évoquer certains, comme le récit de la formation d'une société complète par l'adjonction des représentants de la troisième fonction à ceux des deux fonctions supérieures, le thème des trois péchés fonctionnels,

appliqué notamment, mais non exclusivement, à la figure du guerrier que l'exercice de son métier expose particulièrement à commettre des fautes, ou encore l'opposition manifestée par le maître divin du feu dans l'eau, opposition à caractère ordalique que celui qui lui est confronté surmonte s'il est un être qualifié, mais devant laquelle il succombe s'il ne l'est pas.

La légende de Romulus pourrait donc être considérée comme représentant (au moins pour l'essentiel, car nous avons vu qu'il fallait tenir compte de certaines différences entre le récit romain et ce qu'on peut dire de Yima, en particulier pour la question de la gémellité) le correspondant à Rome de la tradition iranienne sur Yima, dont l'existence de Yama en Inde montre que, malgré la difficulté que nous avons à regrouper les deux figures, elle reposait au moins sur un fonds commun indo-iranien. Pour raconter l'histoire de leur fondateur et premier souverain, les Romains auraient eu recours au souvenir d'une figure qui avait été imaginée pour rendre compte de l'émergence d'une société organisée, comprise, comme il est normal en contexte indo-européen, selon le schéma des trois fonctions, mais dont la légende comportait bien d'autres éléments, comme le fait que le personnage naissait d'une divinité liée au feu, ou encore l'idée, qui n'avait rien de nécessaire, que sa carrière connaissait une phase de déclin après qu'il avait accompli son œuvre fondatrice.

Chez les Romains, cette thématique aurait été utilisée pour rendre compte de leur premier roi et fondateur. Ils n'ont sans doute pas été les seuls à la rapporter à l'histoire d'un groupe humain donné et non à celle de l'humanité entière : nous avons déjà eu l'occasion de suggérer qu'il en ait été de même en Grèce, où Thésée et Minos semblent susceptibles de se rattacher au même héritage. Mais, comme J. Kellens en avait fait la remarque dans un article de 2002, le simple bon sens interdit de penser que les Indo-Européens, auxquels on ne peut pas attribuer des villes, ni des États structurés comme ceux qui existeront plus tard, aient connu des « mythes de fondation urbaine » : ce qui les a préoccupés ne pouvait pas être la naissance d'une cité ou d'un État, qui ne correspondait pas au type de civilisation qu'on peut leur attribuer, mais une question beaucoup plus générale, celle de la mise en place de l'humanité telle que nous la connaissons. En ce sens la légende de Yima reste évidemment plus fidèle que celle de Romulus à ce qu'a pu être cet archétype indo-européen. Yima est non seulement un premier roi, mais aussi un premier homme et ce qui se passe avec lui c'est, non l'émergence d'un groupe humain particulier,

mais celle de l'humanité dans son ensemble, sous la forme définitive qui sera la sienne. La terre qu'il peuple, la société qu'il organise regardent l'ensemble des hommes, non une cité déterminée comme Rome ; une question fondamentale comme celle de la mortalité est posée à leur propos, même si ce n'est pas d'une manière parfaitement limpide, à travers le surgissement du grand hiver et l'édification subséquente du *vara* : dans le récit romain, on est loin de ces vastes perspectives et le seul problème que Romulus cherche à résoudre est celui de la perpétuation de la ville qu'il vient de fonder par-delà la mort de ses premiers habitants, au départ exclusivement de sexe masculin. Quant au saut culturel que représente la fondation de l'*Vrbs*, avec sa société organisée, là où il n'existait qu'un monde sauvage, peuplé au plus de bergers qui en étaient restés à un stade de développement très arriéré, il ne regarde plus la surface terrestre dans son ensemble et tous les hommes qui y vivent, mais la seule Rome – dont le type d'habitat et d'organisation sociale pouvait déjà exister ailleurs.

Dans un ouvrage datant de 1942, *Horace et les Curiaces*, G. Dumézil avait souligné, aux p. 64-65, la différence qui caractérisait le type d'utilisation des schèmes mythiques indo-européens qui avait été mis en œuvre à Rome par rapport à ce qu'on rencontre dans d'autres secteurs :

« Rome a eu sa mythologie, et cette mythologie nous est conservée. Seulement elle n'a jamais été fantasmagorique ni cosmique. Tandis que la Grèce et l'Inde développaient en images grandioses ce qu'elles croyaient avoir été la genèse et les temps du monde, les chaos et les créations, l'œuvre et les aventures des dieux organisateurs du "Tout", Rome a prétendu simplement retracer, avec la simplicité de procès-verbaux, ses propres débuts et ses propres périodes, sa fondation et ses progrès, l'œuvre et l'aventure des rois qui, croyait-elle, l'avaient successivement formée. »

Le traitement du thème du premier roi, tel qu'il nous a semblé transparaître à travers l'image que Romains et Iraniens se sont faite de la figure, respectivement, de Romulus et de Yima nous paraît parfaitement illustrer cette spécificité romaine au sein du monde indo-européen.

Bibliographie

(Les abréviations des revues sont celles
de l'Année philologique)

AHYAN, S. (1982) : « Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes », *RHR*, 199, p. 251-271.

ALFÖLDI, A. (1951) : « Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik. Kleine Beiträge zur ihren Entstehungsgeschichte », *MH*, 8, p. 190-215.

ALFÖLDI, A. (1965) : *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor.

ALFÖLDI, A. (1974) : *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg.

ALFÖLDI, M. R., FORMIGLI E., FRIED J. (2011) : *Die römische Wölfin : Ein antikes Monument stürzt von seinem Sockel/The Lupa Romana : An Antique Monument Falls from Her Pedestal*, Stuttgart.

ALLEN, N. (1996) : « Romulus and the fourth function », dans E. C. Polomé (dir.), *Indo-European Religion after Dumézil*, Washington, p. 13-36.

AMIOTTI, G. (1982) : « Lico di Reggio e l'Alessandre di Licofrone », *Athenaeum*, 80, p. 452-460.

AMPOLO, C. (1983) : « La storiografia su Roma arcaica e i documenti », dans E. Gabba (dir.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Côme, p. 9-16.

AMPOLO, C. (1997) : « L'interpretazione storica della più antica iscrizione del Lazio della necropoli di Osteria dell'Osa, tomba 482 », dans G. Bartoloni (dir.), *Le necropoli arcaiche di Veio*, Rome, p. 211-217.

AMPOLO, C. (2013) : « Il problema delle origini di Roma rivisitato : concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti, I », *ANSP*, 5, 1, p. 217-284.

AMPOLO, C., MANFREDINI, M. (1988) : *Plutarco. Le Vite di Teseo e di Romolo*, Rome.

ANDRÉ, J. (1964) : « Arbor felix, arbor infelix », dans *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles, p. 35-46.

AZARNOUCHE, S., REDARD, C., dir. (2012) : *Yama/Yima. Variations indo-iraniennes sur la geste mythique/ Variations on the Indo-Iranian Myth of Yama/Yima*, Paris.

BALDSON, J. P. V. D. (1971) : « Dionysius on Romulus : a political pamphlet ? », *JRS*, 61, p. 18-27.

BARTOLONI, G., dir. (2010) : *La Lupa capitolina. Nuove prospettive di studio. Incontro-dibattito in occasione della pubblicazione del volume di Anna Maria Carruba, La Lupa Capitolina : un bronzo medievale, Roma, 28 Febbraio 2008*, Rome.

BASTIEN, J.-L. (2007) : *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la République*, Rome.

BAYET, J. (1920) : « Les origines de l'arcadisme romain », *MEFR*, 38, p. 63-143.

BAYET, J. (1935) : « Le rite du fécial et le cornouiller magique », *MEFR*, 52, p. 29-76.

BAYET, J. (1962) : « L'étrange omen de Sentinum et le celtisme en Italie », dans *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles, p. 244-256.

BEARD, M. (1987) : « A complex of times : no more sheep on Romulus' birthday », *PCPhS*, 33, p. 1-15 (repris dans C. Ando, dir., *Roman Religion*, Edimbourg, 2003, p. 273-288).

BEARD, M. (2007) : *The Roman Triumph*, Cambridge (Mass).

BEAUJEU, J. (1974) : « Le frère de Quirinus (à propos de Virgile, *Énéide* I, 292, et de Properce IV, 1, 9) », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, p. 57-72.

BENABOU, M. (1984) : « Rémus, le mur et la mort », *AION(archeol.)*, 9, p. 103-115.

BENVENISTE, É. (1932) : « Les classes sociales dans la tradition avestique », *JA*, 221, p. 117-134.

BENVENISTE, É. (1969) : *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris.

BÉRARD, C. (1982) : « Récupérer la mort du prince : héroïsation et formation de la cité », dans G. Gnoli et J.-P. Vernant (dir.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris, p. 89-106.

BERINGER, A. L. (2016) : *The Sight of Semiramis. Medieval and Early Modern Narratives of the Babylonian Queen*, Tempe.

BINDER, G. (1964) : *Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus*, Meisenheim.

BLAIVE, F. (1987) : « Le mythe indo-européen du Guerrier Impie et le Péché contre la vertu des femmes », *Latomus*, 46, p. 169-179.

BLAIVE, F. (1988) : « Le mythe indo-européen du Guerrier Impie et l'épopée nordique », *Ollodagos*, 1, p. 29-34.

BLAIVE, F. (1990-1991) : Frédéric Blaive, « Le mythe indo-européen du Guerrier Impie et la tradition ossète », *Ollodagos*, 2, p. 231-238.

BLAIVE, F. 1996 : *Impius Bellator. Le mythe indo-européen du Guerrier Impie*, Arras.

BLAIVE, F., STERCKX, C. (1988) : « Le mythe indo-européen du guerrier impie et la tradition celtique », dans *Temps mythique et temps historique dans les traditions anciennes* (= *Ludus magistralis*, 21, 63), Bruxelles, p. 27-51.

BLAIVE, F., STERCKX, C. (2014) : *Le Mythe indo-européen du guerrier impie*, Paris.

BLOCH, R. (1963) : *Les Prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris.

BOEHM, F. (1924) : dans *Realencyclopädie der classichen Altertumswissenschaft*, 13, 1, *s. v. Lares*, c. 806-833.

BONFANTE, L. (1970) : « Roman triumphs and Etruscan kings : the changing face of the triumph », *JRS*, 60, p. 49-66.

BOYER, P.-L. (2011) : « Primogéniture et gémellité. Le droit d'aînesse dans son ordre naturel », *RD*, 89, p. 515-541.

BRELICH, A. (1956) : *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Rome.

BRELICH, A. (1958) : *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Rome.

BRELICH, A. (1960) : « Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica », *SMSR*, 42, p. 63-119.

BRELICH, A. (1969) : *Paides e parthenoi*, Rome.

BRELICH, A. (1975) : *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, 2e éd., Rome.

BREMMER, J. N. (1987) : « Romulus, Remus and the Foundation of Rome », dans J. N. Bremmer et N. M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, Londres, p. 25-48.

BREMMER, J. N. (1993) : « Three Roman aetiological myths », dans F. Graf (dir.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart-Leipzig, p. 158-174 (repris dans Richardson, Santangelo 2014, p. 147-165).

BRIND'AMOUR, L. et P. (1975) : « Le *dies lustricus*, les oiseaux de l'aurore et l'amphidromie », *Latomus*, 34, p. 17-58.

BRIQUEL, D. (1976a) : « La triple fondation de Rome », *RHR*, 189, p. 145-176.

BRIQUEL, D. (1976b) : « L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde », *MEFRA*, 88, p. 31-50.

BRIQUEL, D. (1976c) : « Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache », dans R. Bloch (dir.), *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Paris-Genève, p. 73-97.

BRIQUEL, D. (1980) : « Trois études sur Romulus : A) Rémus élu et réprouvé, B) Les trois arbres du fondateur, C) Les guerres de Romulus », dans R. Bloch (dir.), *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Paris-Genève, p. 267-300, 301-319, 320-346.

BRIQUEL, D. (1981a) : « Sur un passage d'Hérodote : prise de Babylone et prise de Véies », *BAGB*, p. 293-306.

BRIQUEL, D. (1981b) : « En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen : caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins », dans R. Chevallier (dir.), *L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens, Calliope II*, Tours, p. 7-31.

BRIQUEL, D. (1982) : « Initiations grecques et idéologie indo-européenne », *Annales E.S.C.*, 37, p. 454-464.

BRIQUEL, D. (1983) : « Les enfances de Romulus et Rémus », dans *Hommages à Robert Schilling*, Paris, p. 55-66.

BRIQUEL, D. (1986) : « La légende de la mort et de l'apothéose de Romulus », dans P.-M. Martin et C. M. Ternes (dir.), *La Mythologie, clef de lecture du monde classique, Hommage à R.Chevallier*, Tours, p. 15-35.

BRIQUEL, D. (1987) : « I riti di fondazione », dans M. Bonghi Jovino (dir.), *Tarquinia, ricerche, scavi e prospettive*, Milan-Rome, p. 181-190.

BRIQUEL, D. (1990) : « Le meurtre de Rémus, ou le franchissement de la limite », dans M. Detienne (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, p. 171-179.

BRIQUEL, D. (1991) : *L'origine lydienne des Étrusques. Histoire du thème dans la littérature antique*, Rome.

BRIQUEL, D. (1992a) : « Du premier roi au héros fondateur : remarques comparatives sur la légende de Romulus », dans C. M. Ternes (dir.), *« Condere Urbem », Actes des 2èmes Rencontres Scientifiques de Luxembourg (janvier 1991),* Luxembourg, p. 26-48.

BRIQUEL, D. (1992b) : « Twins and Twins in the Legend of the Founding of Rome », dans *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion, Studies in Honor of Edgar C.Polomé,* Washington, II, p. 315-320.

BRIQUEL, D. (1994a) : « Les Romains ne sont pas des autochtones », dans R. Chevallier (dir.), *Colloque Présence de Tite-Live*, Tours, p. 67-78.

BRIQUEL, D. (1994b) : « La formation du corps de Rome, Florus et la question de l'*Asylum* », *ACD*, 30, p. 209-222.

BRIQUEL, D. (1995) : « Le problème d'Ancus Marcius », *MEFRA*, 107, p. 183-195.

BRIQUEL, D. (1996) : « Remarques sur Quirinus », *RBPh*, 74, p. 99-120.

BRIQUEL, D. (1997a) : *Le Regard des autres. Les origines de Rome vues par ses ennemis (début du IV^e^ siècle/ début du I^er^ siècle av.J.-C.)*, Besançon-Paris.

BRIQUEL, D. (1997b) : « Les trois combats de Romulus », *Ollodagos*, 10, 1, p. 117-130.

BRIQUEL, D. (1997c) : « Le règne de Tullus Hostilius et l'idéologie indo-européenne des trois fonctions », *RHR*, 214, p. 5-22.

BRIQUEL, D. (1997d) : « La légende de fondation de Tibur », *ACD*, 33, p. 63-81.

BRIQUEL, D. (1998a) : « Les Tarquins de Rome et les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne : 1) Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain, 2) Désirs humains et volonté divine, 3) Famille des Tarquins et lignage des Atrides », *RHR*, 215, p. 369-395 et p. 419-450.

BRIQUEL, D. (1998b) : « Les figures féminines dans la tradition sur les rois étrusques de Rome », *CRAI*, p. 397-414.

BRIQUEL, D. (2002a) : « Le citoyen romain héritier du roi indo-européen », dans H. Inglebert (dir.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain, Hommage à Claude Lepelley*, Paris, p. 37-47.

BRIQUEL, D. (2002b) : « Rémus mangeur d'*exta* : chaos primitif et monde de la cité », dans M. Mazoyer (dir.), *Ville et pouvoir : origines et développement*, Paris, p. 207-217.

BRIQUEL, D. (2003) : « Du bon usage du comparatisme indo-européen en matière de religion romaine », dans *Deux explorateurs de la pensée humaine, Georges Dumézil et Mircea Eliade*, Turnhout, p. 19-41.

BRIQUEL, D. (2004a) : « Tullus Hostilius et le thème indo-européen des trois péchés du guerrier », *RHR*, 221, p. 23-62.

BRIQUEL, D. (2004b) : Dominique Briquel, « La chute des décemvirs : aux origines d'un récit », dans P.-A. Deproost et A. Meurant (dir.), *Images d'origines, origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, Louvain-la-Neuve, p. 139-156

BRIQUEL, D. (2004-2005) : « "Ils rapportent à son sujet une foule de récits extraordinaires" (Denys d'Halicarnasse, II, 10, 4) : remarques comparatives sur la tradition relative à Numa Pompilius », dans *Hommages à Laszlo Havas*, Debrecen (= *ACD*, 40-41), p. 37-53.

BRIQUEL, D. (2004-2008) : « L'espace consacré chez les Étrusques : réflexions sur le rituel étrusco-romain de fondation des cités », dans X. D. Raventos, S. Ribichini, S. Verger (dir.), *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico, Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004,* Rome, p. 27-47.

BRIQUEL, D. (2005) : « Considérations sur la légende d'Attus Navius », *Res Antiquae*, 2, p. 61-82.

BRIQUEL, D. (2005-2008) : « La città murata, aspetti religiosi », dans *La città murata in Etruria, Atti del XXV Convegno di Studi Etruschi ed Italici, Chianciano Terme, Sarteano, Chiusi, 30 marzo-3 aprile 2005*, Pise-Rome, p. 121-133.

BRIQUEL, D. (2006) : « La peinture à sujet "historique" de la Tombe François : remarques à propos d'études récentes », dans P. Amann, M. Pedrazzi, H. Taeuber (dir.), *Festschrift Luciana Aigner-Foresti, Italo-Tusco-Romana*, Vienne, p. 88-96.

BRIQUEL, D. (2007a) : *Mythe et révolution. La fabrication d'un récit : la naissance de la république à Rome*, Bruxelles.

BRIQUEL, D. (2007b) : « Trois histoires parallèles chez Valère Maxime : Curtius, Cipus, Aelius », dans G. Bonnet (dir.), *Dix siècles de religion romaine : à la recherche d'une intériorisation ? Hommages à Nicole Boëls*, Clamecy, p. 10-38.

BRIQUEL, D. (2007c) : « Stratifications dans la légende de Servius Tullius : modèle romuléen et figures féminines », dans R. Bedon et M. Polfer (dir.), *Être romain, hommages in memoriam Charles Marie Ternes*, Remshalden, p. 199-235.

BRIQUEL, D. (2008a) : *La Prise de Rome par les Gaulois, lecture mythique d'un événement historique*, Paris.

BRIQUEL, D. (2008b) : « Incongruenze nella tradizione sul regno di Tarquinio Superbo », *RIL*, 142, p. 317-348

BRIQUEL, D. (2009) : « Les rois de Rome selon Georges Dumézil : corrections et compléments », dans F. Delpech et M. V. Garcia Quintela (dir.), *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986) : mythologie comparée indo-européenne et idéologie trifonctionnelle, bilans, perspectives et nouveaux domaines*, Budapest, p. 21-44.

BRIQUEL, D. (2010a) : « Romulus, le feu et l'eau », dans *Varietates Fortunae. Religion et mythologie à Rome, Mélanges en l'honneur de Jacqueline Champeaux*, Paris, p. 225-250.

BRIQUEL, D. (2010b) : « L'accession au pouvoir des deux Tarquins et la conception indo-européenne du roi », dans G. Hily, P. Lajoye, J. Hascoët, G. Oudaer, C. Rose (dir.), *Deuogdonion. Mélanges offerts en l'honneur du Professeur Claude Sterckx*, Rennes, p. 85-104.

BRIQUEL, D. (2013) : « Deux histoires de jumeaux qui finissent mal : Romulus et Rémus, Jacob et Ésaü », *REL*, 91, p. 67-94.

BRIQUEL, D. (2014) : « Romulus et Rémus, Pierre et Paul. Du fratricide à la concorde fraternelle », *ACD*, 50, p. 171-178.

BRIQUEL, D. (2015) : Dominique Briquel, « "Lavinum's authentic myth of origin". Perspectives ouvertes par une remarque d'Andreas Alföldi », dans J. H. Richardson et F. Santangelo (dir.), *Andreas Alföldi in the Twentieth-First Century*, Wiesbaden, p. 89-110.

BRIQUEL, D. (2017a) : « Romulus jeté au Tibre et Moïse jeté au Nil. Les limites d'une comparaison », dans C. Bonnet et F. Briquel-Chatonnet (dir.), *Mélanges*

en l'honneur de Marie-Françoise Baslez (= *Pallas*, 104), Toulouse, p. 87-98.

BRIQUEL, D. (2017b) : « Le combat de Jacob contre Dieu et le schème indo-européen du passage du fleuve », dans A. Meurant (dir.), *Traditions indo-européennes et patrimoines folkloriques. Mélanges offerts à Bernard Sergent*, Paris, p. 121-137.

BRIQUEL, D. (à paraître) : « La question de l'enlèvement des Sabines dans le cadre d'une comparaison avec l'Iranien Yima », dans A. Meurant (dir.), *Sexualité et procréation : les dieux, les héros et les hommes*, Louvain-la-Neuve.

BRIQUEL, D. *et alii* 2018 : *Romulus vu de Constantinople. La réécriture de la légende dans le monde byzantin, Jean Malalas et ses successeurs, avec la collaboration de Jacques-Hubert Sautel, Françoise Briquel-Chatonnet, Muriel Debié*, Paris.

BROUGH, J. (1959) : « The tripartite ideology of the Indo-Europeans : an experiment in method », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22, p. 69-85.

BRUGGISSER, P. (1987) : *Romulus Servianus. La légende de Romulus dans les Commentaires à Virgile de Servius : mythographie et idéologie à l'époque de la dynastie théodosienne*, Bonn.

BRUGNOLI, G. (1992) : « *Ossa Quirini* », dans G. Brugnoli et F. Stok, *Ovidius parodesas*, Pise, p. 111-134.

BRUNET-JAILLY, J.-B. (1998) : *Histoire des archevêques de Hambourg, avec une Description des îles du Nord, par Adam de Brême, traduit du latin, présenté et annoté par Jean-Baptiste Brunet-Jailly*, Paris.

BURKERT, W. (1962) : « Caesar und Romulus-Quirinus », *Historia*, 11, p. 356-376.

BURKERT, W. (1984) : *Anthropologie des religiösen Opfers : die Sakralisierung der Gewalt*, Munich.

CAIRO, G. (2010) : *Romolo figlio del fuoco*, Bologne.

CAIRO, G., dir. (2016) : *La saga di Romolo. Un'analisi logica. Commentato da A.Grandazzi, A. Koptev, J. Martínez Pinna, J.Neel,* Milton Keynes.

CALDERINI, A. (1995-1997) : « I Sabini e Tarpeia », *AFLPer*, 18, p. 127-154.

CAMOUS, T. (2004) : « La Rome préétrusque et la guerre : de l'opposition rituelle à la bataille rangée », *REL*, 82, p. 45-59.

CAMOUS, T. (2010) : Thierry Camous, *Romulus. Le rêve de Rome*, Paris.

CANTERA, A. (2012) : « Yima, son *vara* et la *daena* mazdéenne », dans Azarnouche, Redard 2012, p. 45-66.

CAPDEVILLE 1990 : « Servius Tullius et le mythe du premier roi », dans F. Jouan et A. Motte (dir.), *Mythe et politique, Actes du Colloque de Liège, 14-16 septembre 1989*, Paris, p. 45-74.

CAPDEVILLE 1993 : « Jeux athlétiques et rituels de fondation », dans J.-P. Thuillier (dir.), *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique, Actes de la table ronde, Rome, 3-4 mai 1991*, Rome, p. 141-187.

CAPDEVILLE, G. (1995) : *Volcanus. Recherche comparatiste sur les origines du culte de Vulcain*, Rome.

CAPOGROSSI COLOGNESI, L. (2013) : « Il "rex Nemorensis" e le origini della regalità "politica" nel Lazio arcaico », dans F. Coarelli et G. Ghini (dir.), *Caligola. La trasgressione al potere*, Rome, p. 51-56.

CAQUOT, A., PHILONENKO, M., dir. (1987) : *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris.

CARANDINI, A. (1997) : *La nascità di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Turin.

CARANDINI, A. (2000) : « Variazioni sul tema di Romolo. Riflessioni dopo *La nascità di Roma* (1998-1999) », dans Carandini, Capelli 2000, p. 95-150.

CARANDINI, A. (2004) : *Palatino, Velia e Sacra via. Paesaggi urbani attraverso il tempo*, Rome.

CARANDINI, A., dir. (2006a) : *La leggenda di Roma*, I, *Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Rome.

CARANDINI, A. (2006b) : *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quirini alla città dei Romani (775/750 – 700/675 a. C.)*, Turin.

CARANDINI, A., dir. (2010) : *La leggenda di Roma*, II, *Dal ratto delle donne al regno di Romolo e Tito Tazio*, Rome.

CARANDINI, A., dir. (2011) : *La leggenda di Roma*, III, *La costituzione*, Rome.

CARANDINI, A., dir. (2014) : *La leggenda di Roma*, IV, *Dalla morte di Tito Tazio alla fine di Romolo*, Rome.

CARANDINI, A., CAPPELLI, R., dir. (2000) : *Roma. Romolo e Remo e la fondazione della città, Catalogo della mostra, Roma, Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano, 28 giugno – 29 ottobre 2000*, Milan.

CARCOPINO, J. (1919) : *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris.

CARCOPINO, J. (1925) : *La Louve du Capitole, Extrait du Bulletin de l'Association Guillaume Budé (Juillet 1924-Octobre 1924-Janvier 1925),* Paris.

CARRUBA, A. M. (2007) : *La lupa capitolina : un bronzo medievale*, Rome.

DE CAZANOVE, O (1988) : « La chronologie des Bacchiades et celle des rois étrusques de Rome », *MEFRA*, 100, p. 615-648.

CAZZANIGA, I. (1974) : « Il frammento 61 degli Annali di Ennio. Quirinus Indiges », *PP*, 29, p. 362-381.

CÈBE, J.-P. (1987) : *Varron, Satires Ménippées, 8, Marcopoli-Mysteria*, Collection de l'École française de Rome 9, p. 1282-1428 (à la suite).

CHAMPEAUX, J. (1994) : « Arnobe lecteur de Varron (*Adu. nat.* III) », *REAug*, 44, p. 327-352.

CHAPOUTIER, F. (1934) : *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris.

CHRISTENSEN, A. (1917, 1934) : *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 1 et 2, Stockholm.

CLASSEN, C. J. (1962) : « Romulus in der römischen Republik », *Philologus*, 106, p. 174-204.

CLASSEN, C. J. (1963) : « Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus », *Historia*, 12, p. 447-457.

COARELLI, F. (1977) : « Il Comizio dalle origini alle fine della Repubblica », *PP*, 32, 174, p. 164-238.

COARELLI, F. (1981) : « La dopppia tradizione sulla morte di Romolo e gli Auguracula dell'Arx e del Quirinal », dans *Gli Etruschi e Roma, Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino, Roma, 11-13 dicembre 1979*, Rome, p. 173-188.

COARELLI, F. (1983a) : *Il Foro Romano.*Periodo arcaico,* Rome.

COARELLI, F. (1983b) : Filippo Coarelli, « Le pitture della tomba François a Vulci. Una proposta di lettura », *Dialoghi di Archeologia*, 3, 2, p. 43-69.

COARELLI, F. (1984) : *Guida archeologica di Roma*, Vérone.

COARELLI, F. (1985) : *Il Foro Romano.**Periodo repubblicano e augusteo,* Rome.

COARELLI, F. (1996) : *Revixit ars. Arte e ideologia a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Rome.

COARELLI, F. (1997) : *Il Campo Marzio, * Dalle origini alla fine della repubblica*, Rome.

COARELLI, F. (1999) : « Sepulcrum Romuli », dans *Lexicon Topographicum Vrbis Romae*, 4, p. 295-296.

COARELLI, F. (2003) : « Remoria », dans D. Braund et C. Gill (dir.), *Myth, History and Culture in Republican Rome, Studies in Honour of T. P. Wiseman*, Exeter, p. 41-55.

COARELLI, F. 2012 : *Palatium. Il Palatino dalle origini all'Impero*, Rome.

CORNELL, T. J. (1975) : « Aeneas and the twins: the development of the Roman foundation legend », *PCPhS*, 21, p. 1-32.

CORNELL, T. J. (1995) : *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, Londres-New York.

CORSANO, M. (1977) : « "Sodalitas" et gentilité dans l'ensemble lupercal », *RHR*, 191, p. 137-158.

DANGEL, J. (2001) : « Une métrique stylistique au service du texte perdu : Naevius et les fragments du *Danaé* », dans *Le Poète architecte. Arts métriques et art poétique latins. Textes édités et rassemblés par Jacqueline Dangel*, Louvain-Paris-Sterling, p. 157-184.

DARDENAY, A. (2010) : *Les Mythes fondateurs de Rome. Images et politique dans l'Occident romain*, Paris.

DARDENAY, A. (2012) : *Images des fondateurs, d'Énée à Romulus*, Bordeaux.

DASEN, V. (2005) : *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Kilchberg.

DE MARTINO, M. (2013, 2015) : *Arcana verba. Fortuna e Iuppiter nel loro background indo-europeo*, I, *La polemica tra Brelich e Dumézil e il « motivo della Sorte»*, Rome, II, *Il « motivo della Sorte esteso»*, Bari.

DE MARTINO, M. (2017) : *Le divine gemelli celesti. Sacertà del fuoco centrale e semantica dell'aurora nella religione indoeuropea*, Lugano.

DE SANCTIS, G. (1907) : *Storia dei Romani*, I, *La conquista del primato in Italia*, Turin.

De Simone, C. (1968, 1970) : *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, Wiesbaden, I, 1968, II, 1970.

Delcourt, M. (1960) : « Romulus et Mettius Fufetius », dans *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, p. 77-82.

Delcourt, M. 1963 : « Le partage du corps royal », *SMSR*, 34, p. 1-25.

Delpech, F. (2008) : « La Néréide muette et le feu dans l'eau : folklore méditerranéen et mythologie indo-européenne », dans I. E. Buttitta (dir.), *Miti mediterranei, Atti del convegno internazionale, Palermo-Terrasini, 4-6 ottobre 2007*, Palerme, p. 253-278.

Delpech, F. (2012a) : « La sépulture fluviale de Daniel et le mythème indo-européen du "feu dans l'eau" », dans *Voix des mythes, science des civilisations. Hommage à Philippe Walter*, Berne-Berlin-Bruxelles-Francfort-New York-Oxford-Vienne, p. 3-16.

Delpech, F. (2012b) : « Femmes séduites et désastres dynastiques. Topos épique et mythème indo-européen », dans J.-M. Durand, T. Römer, J.-P. Mahé (dir.), *La Faute et sa punition dans les sociétés orientales*, Louvain-Paris-Walpole, p. 125-162.

Dench, E. (2005) : *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford.

Desnier, J.-L. (1995) : *Le Passage du fleuve. De Cyrus le Grand à Julien l'Apostat. Essai sur la légitimité du souverain*, Paris.

Desnier, J.-L. (1997) : *La Légitimité du prince, IIe-XIIe siècles. La justice du fleuve, Histoire ancienne et anthropologie*, Paris.

Detienne, M. (1975) : *Dionysos mis à mort*, Paris.

Detienne, M., Vernant, J.-P. (1974) : *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris.

Detienne, M., Vernant, J.-P., dir. (1979) : *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.

Devallet, G. (1989) : « Apothéoses romaines : Romulus à corps perdu », dans A.-F. Laurens (dir.), *Entre hommes et dieux. La convive, le héros, le prophète*, Paris, p. 107-115.

Dhorme, É., Guillaumont, A., Michaeli, F. (1956) : *La Bible, Ancien Testament*, I, *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris.

DI GENNARO, F. (2001) : « Fidenae. Contributi per la ricostruzione topografica del centro antico. Ritrovamenti 1986-1992 », *BCAR, 102, p.204–256.*

DILLMANN, F.-X. (2000a) : « Pour l'étude des traditions relatives à l'enterrement du roi Halfdan le Noir », dans M. Dallapiazza (dir.), *International and Scandinavian Medieval Studies in Memory of Gerd Wolfgang Weber*, Trieste, p. 147-156.

DILLMANN, F.-X. (2000b) : *Snorri Sturluson, Heimskringla, Histoire des rois de Norvège, Première partie, traduit par François-Xavier Dillmann*, Paris.

DORANDI, T. (1999) : Antigone de Caryste, Fragments, CUF, Paris.

DROSSART, P. (1972) : « La mort de Rémus chez Ovide », *REL*, 50, p. 187-204.

DUBOURDIEU, A. (1989) : *Les Origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Rome.

DUBUISSON, D. (1978) : « Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions », *Annales E.S.C.*, 33, p. 21-34.

DUBUISSON, D. (1979) : « Trois thèses sur le Ramayana », *Annales E.S.C.*, 34, p. 464-489.

DUBUISSON, D. (1986) : *La Légende royale dans l'Inde ancienne. Rama et le Râmâyana*, Paris.

DULIÈRE, C. (1979) : *Lupa Romana. Recherches d'iconographie et essai d'interprétation*, Bruxelles-Rome.

DUMÉZIL, G. (1930) : « La préhistoire indo-iranienne des castes », *JA*, 216, p. 178-189.

DUMÉZIL, G. (1938) : « Sur la préhistoire des flamines majeurs », *RHR*, 118, p. 188-220.

DUMÉZIL, G. (1940) : *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris.

DUMÉZIL, G. (1941) : *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris.

DUMÉZIL, G. (1942) : *Horace et les Curiaces*, Paris.

DUMÉZIL, G. (1944) : *Naissance de Rome, Jupiter, Mars, Quirinus, II*, Paris.

DUMÉZIL, G. (1947) : *Tarpeia, Essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris.

DUMÉZIL, G. (1948) : *Jupiter, Mars, Quirinus, IV. Explication de textes indiens et latins*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1949) : *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1954) : *Rituels indo-européens à Rome*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1956) : *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1958) : *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles.
DUMÉZIL, G. (1959) : « Le *rex* et les *flamines maiores* », dans *The Sacral Kingship/La regalità sacra, Studies in the History of Religions* (*VIII*[e] *congrès international d'histoire des religions, Rome, 1955*), Leyde, p. 407-418.
DUMÉZIL, G. (1965) : « Le *sabha* de Yima », *JA*, 253, p. 161-165.
DUMÉZIL, G. (1966) : *La Religion romaine archaïque*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1968) : *Mythe et épopée*, I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1969a) : *Idées romaines*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1969b) : *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1970) : *Du mythe au roman, La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1971) : *Mythe et épopée*, II, *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1973) : *Mythe et épopée*, III, *Histoires romaines*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1974) : *La Religion romaine archaïque*, 2[e] éd., Paris.
DUMÉZIL, G. (1977) : *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1979) : *Mariages indo-européens, suivi de Quinze questions romaines*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1985a) : *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)*, Paris.
DUMÉZIL, G. (1985b) : *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2[e] éd., Paris.
DUMÉZIL, G. (1994) : *Le Roman des jumeaux et autres essais, Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100) publiées par Joël H.Grisward*, Paris.

DUVAL, Y.-M. (1972) : « La victoire de Rémus à la course des Lupercales chez Ovide (*Fastes*, II, 359-380) », *Caesarodunum*, 7, p. 201-209.

EDLUND, I. E. (1984) : « Must a king die ? The death and disappearance of Romulus », *PP*, 39, p. 401-408.

EHLERS, W. (1949) : « Die Gründungsprodigien von Lavinium und Alba », *MH*, 6, p. 166-175.

EILERS, W. (1973) : *Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage*, Vienne.

ELIADE, M. (1970) : *Traité d'histoire des religions, Nouvelle édition revue et mise à jour*, Paris.

ENGELS, D. (2007) : *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart.

FANIZZA, L. (2012) : « Asilo. Diritto d'asilo. Romolo, Cesare, Tiberio », *Quaderni Camerti di Studi Romanistici – International Survey of Roman Law*, 40, p. 605-616.

FASCIONE, L. (1988) : *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella « Storia di Roma arcaica» di Dionigi di Alicarnasso*, Naples.

FISCHER, R. L. (1970) : « Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles », dans J. Puhvel (dir.), *Myth and Law among the Indo-Europeans, Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley-Los Angeles-Londres, p. 150-160.

FLOWER, H. I. (2000) : Harriet I. Flower, « The tradition of the Spolia Opima : M. Claudius Marcellus and Augustus », *Classical Antiquity*, 19, p. 34-64.

FONTEROSE, J. (1959) : *Python. A Study of Delphic Myth and Origins*, Berkeley-Los Angeles.

FRASCHETTI, A. (1981) : « Le sepolture rituali del Foro Boario », dans J. Scheid (dir.), *Le Délit religieux dans la cité antique, Actes de la table ronde de Rome (6-7 avril 1978)*, Rome, p. 51-115.

FRASCHETTI, A. (2002) : *Romolo il fondatore*, Rome-Bari.

FRAZER, J. (1911-1913) : *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres, I-VII.

FREYBURGER, G. (1992) : « Le droit d'asile à Rome », *LEC*, 60, p. 139-151.

FREYBURGER, G. (2003) : « Le dieu Véiovis et l'asile accordé à Rome aux suppliants », dans M. Dreher (dir.), *Das Antike Asyl. Kultische Grundlagen, Rechtliche Ausgestaltung und Politische Funktion*, Cologne, p. 161-175.

FUSTEL DE COULANGES, N. (1864) : *La Cité antique, Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris.

GABBA (1960) : « Studi su Dionigi di Alicarnasso, I, La costituzione di Romolo », *Athenaeum*, 38, 1960, p. 175-225 (= Gabba 2000, p. 69-108).

GABBA, E. (1967) : « Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica », dans *Les Origines de la République romaine*, Vandoeuvres-Genève, p. 133-169.

GABBA E. (2000) : *Roma arcaica. Storia e storiografia*, Rome.

GAGÉ, J. (1930) : « Romulus-Augustus », *MEFR*, 47, p. 137-181.

GARANI, M. (2007) : « Propertius' temple of Jupiter Feretrius and the *spolia opima* (4.10) : a poem not to be read ? », *AC*, 76, p. 99-117.

GARCÍA QUINTELA, M. V. (2007) : *Le Pendu et le Noyé des Monts Albains. Recherches comparatives autour des rites et des mythes des Monts Albains*, Bruxelles.

GEIGER, J. (2004) : « The tombs of Remus and Romulus : an overlooked source and its implications », *Athenaeum*, 92, p. 245-254.

GEIGER, J (2008) : *The First Hall of Fame. A Study of the Statues in the Forum Augustum*, Leyde-Boston.

GERSCHEL, L. (1952) : « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome », *Journal de Psychologie*, p. 47-77.

GINZBERG, L. (1910) : *The Legends of the Jews*, New York.

GINZBERG, L. (1997) : *Le leggende degli Ebrei, II, Da Abramo a Giaccobe*, Milan (traduction italienne du précédent).

GIOVANNINI, A. (1985) : « Le sel et la fortune de Rome », *Athenaeum*, 73, p. 373-387.

GISLER, J.-R. (1994) : Jean-Robert Gisler, « Prometheus », dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 7, p. 531-553.

GIULIANI CAIROLI, C. F. (1996) : « Lacus Curtius », dans *Lexicon Topographicum Vrbis Romae*, 3, p. 166-167.

GRANDAZZI, A. (1991) : *La Fondation de Rome. Réflexions sur l'histoire*, Paris.

GRANDAZZI, A. (1993) : « La *Roma quadrata* : mythe ou réalité ? », *MEFRA*, 105, p. 439-545.

GRANDAZZI, A. (2007) : « Penser les origines de Rome », *BAGB*, p. 21-70.

GRANDAZZI, A. (2008) : *Alba longa. Histoire d'une légende. Recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium*, Rome.

GRAZZINI, S. (2000) : « Varrone, *Men.* 291 b. = 291 c. e una versione rara della morte di Remo (*De viris ill.* 1, 4) », *ACD*, 36, p. 57-70.

GROTTANELLI, C. (1978) : « Un passo del Libro dei Giudici alla luce della comparazione storico-religiosa : il giudice Ehud e il valore della mano sinistra », dans *Atti del I Convegno Italiano sur Vicino Oriente Antico*, Rome, p. 35-45.

GROTTANELLI, C. (1987) : « Servio Tullio, Fortuna e l'Oriente », *Dialoghi di Archeologia*, 5, 2, p. 71-110.

GUILLAUME-COIRIER, G. (1992) : « Arbres et herbe. Croyances et usages rattachés aux origines de Rome », *MEFRA*, 104, p. 339-371.

GUILLAUMONT, F. (1984) : *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination,* Bruxelles.

GUITTARD, C. (1998) : « *Auctoritas extorum* : haruspicine et rituel d'*evocatio* », *Annali della Fondazione per il Museo «Claudio Faina»*, 5, p. 55-67.

GUITTARD, C. (1990) : « Contribution des sources littéraires à notre connaissance de l'*Etrusca disciplina* : Tarquitius Priscus et les *arbores infelices* », dans H. Heres et M. Kunze (dir.), *Die Welt der Etrusker, Internationales Kolloquium, Berlin, 24-26 Oktober 1988*, Berlin, p. 91-99.

GUNKEL, H. (1966) : *Genesis übersetzt und erklärt*, 7e éd., Göttingen.

HADAS-LEBEL, M. (1990) : *Jérusalem contre Rome*, Paris.

HADAS-LEBEL, M. (2011) : « Le thème des frères ennemis : Jacob et Esaü ou Israël-Édom, de la Bible au Midrash », *Sens*, 357, mars 2011.

HARRIS, J. R. (1903) : *The Dioscuri in the Christian Legends*, Londres.

HARRIS, J. R. (1906) : *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge.

HARRIS, J. R. (1916) : *Picus who is also Zeus*, Cambridge.

HEURGON, J. (1942) : *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine, des origines à la deuxième guerre punique,* Paris.

HEURGON, J. (1961) : *La Vie quotidienne chez les Étrusques*, Paris.

HEURGON, J. (1963) : *Tite-Live, Ab Vrbe condita. Liber primus (Histoires, livre premier)*, Paris.

HEURGON, J. (1966) : *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris.

HINARD, F., dir. (2000) : *Histoire romaine*, I, *Des origines à Auguste*, Paris.

HÖFER, O. (1933) : *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Francfort.

HOLLEMAN, A. W. J. (1974) : *Pope Gelasius and the Lupercalia*, Amsterdam.

HUBAUX, J. (1958) : *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris.

HUMBERT, M. (1978) : *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*, Rome.

ITGENHORST, T. (2005) : *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*, Göttingen.

JAL, P. (1963) : *La Guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, Paris.

JAL, P. (1979) : *Tite-Live, vol. 33, livre 45 et fragments*, CUF, Paris.

JEANMAIRE, H. (1939) : *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille.

JENSEN, A. E. (1951) : *Mythos und Kultus bei den Naturvölkern. Religionswissenschftliche Betrachtungen*, Wiesbaden.

JENSEN, H. L. (à paraître) : « Three-, four- and three functional structures of authority ? Dumézilian analysis and royal authority in Hebrew Bible », dans F. Émion (dir.), *Georges Dumézil, 30 ans après... Bilan critique de l'œuvre d'un savant, Colloque international, Paris, 23-25 novembre 2016*, Paris.

JOHNER, A. (1991) : « La violence et le sacré : les doubles fondateurs », *Euphrosyne*, 19, p. 291-302.

JOHNER, A. (1996) : *La Violence chez Tite-Live. Mythographie et historiographie*, Strasbourg.

KELLENS, J. (1997-1998) : « De la naissance des montagnes à la fin des temps : le Yašt 19 », *Annuaire du Collège de France*, p. 737-765.

KELLENS, J. (1999-2000) : « Promenade dans les *Yašts* à la lumière des travaux récents (suite) », *Annuaire du Collège de France*, p. 721-751.

KELLENS, J. (2002) : « De la tombe à l'enceinte : les mythes indo-européens de fondation urbaine », dans M. Mazoyer, J. Pérez Rey, F. Malbran-Labat, R. Lebrun (dir.), *Ville et pouvoir. Origines et développement*, Paris, p. 35-41.

KELLENS, J. (2010) : « L'éloge mazdéen de l'ivresse », *Annuaire du Collège de France*, p. 815-845.

KOCKEL, V. (1995) : « Forum Augustum », dans *Lexicon Topographicum Vrbis Romae*, 2, Rome, p. 289–295.

KOPTEV, A. (2004) : « The raptor and the disgraced girl in Sidonius Apollinaris, *Epistula* V, 14 », *Anatolian Studies*, 34, p. 275-304.

KRAPPE, A. H. (1929) : « Die Sage von Tarpeia », *RhM*, 78, p. 249-267.

KRAPPE, A. H. (1930) : *Mythologie universelle*, Paris.

KRASSER, H., PAUSCH, D., PETROVIC, I., dir. (2008) : *Triplici invectus triumpho. Der römische Triumph in augusteischer Zeit*, Stuttgart.

KRETSCHMER, P. (1909) : « Remus und Romulus », *Glotta*, 1, p. 298-303.

KRETSCHMER, P. (1920) : « Lat. *Quirites* und *quiritare* », *Glotta*, 10, p. 147-157.

LA ROCCA, E. C. (1993) : Eugenio La Rocca, « *Columna Bellica* », dans *Lexicon Topographicum Vrbis Romae*, 1, p. 300-301.

LAJOYE, P. (2010) : « Quirinus, un ancien dieu tonnant ? Nouvelles hypothèses sur son étymologie et sa nature primitive », *RHR*, 237, p. 175-194.

LAJOYE, P. (2013) : « Purusa », *Nouvelle Mythologie Comparée/New Comparative Mythology*, 1 (en ligne).

LATTE, K. (1960) : *Römische Religionsgeschichte*, Munich.

LE GALL, J. (1953) : *Le Tibre, fleuve de Rome, dans l'Antiquité*, Paris.

LEJAY, P. (1912) : « Dix mois d'ennui (sur la quatrième églogue de Virgile) », *RPh*, 36, p. 6-29.

LÉVI-STRAUSS, C. (1964) : *Le Cru et le cuit*, Paris.

LINCOLN, B. (1975-1976) : « The Indo-European myth of Creation », *HR*, 15, p. 121-145.

LINCOLN, B. (1981) : *Priests, Warriors and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley-Los Angeles-Londres.

LINCOLN, B. (1982) : « The house of clay », *Indo-Iranian Journal*, 24, p. 1-12.

LINCOLN, B. (1991) : « Kings, rebels and the left hand », dans *Death, War an Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, Chicago-Londres, p. 244-258.

LINCOLN, B. (1993) : « I re, i ribelli e la mano sinistra », dans C. Grottanelli (dir.), *Ideologie, miti, massacri. Indo-Europei di Georges Dumézil*, Palerme, p. 175-188.

LINCOLN, B. (2014) : *Between History and Myth. Stories of Harald Fairhair and the Founding of the State*, Chicago-Londres.

LIOU-GILLE, B. (1980) : *Cultes « héroïques» romains. Les fondateurs*, Paris.

LIOU-GILLE, B. (1993) : « Divinisation des morts dans la Rome ancienne », *RBPh*, 71, p. 107-115.

LORAUX, N. (1981a) : *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique»,* Paris.

LORAUX, N. (1981b) : *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes,* Paris.

LORAUX, N. (1996) : *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes,* Paris.

LORETO, L. (2001) : *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Naples.

MAC BAIN, B. (1982) : *Prodigy and Expiation* : *a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles.

MAGDELAIN, A. (1964) : « *Auspicia ad patres redeunt* », dans M. Renard et R. Schilling (dir.), *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles, p. 427-472.

MAGDELAIN, A. (1968) : *Recherches sur l'« imperium ». La loi curiate et les auspices d'investiture*, Paris.

MAGDELAIN, A. (1977) : « L'inauguration de l'*Vrbs* et l'*imperium* », *MEFRA,* 89, p. 11-29.

MAGDELAIN, A. (1984) : « Quirinus et le droit (*spolia opima, ius fetiale, ius Quiritium*) », *MEFRA*, 96, 195-237.

MAHÉ, A, MAHÉ, J.-P. (1993) : *Moïse de Khorène, Histoire de l'Arménie, Nouvelle traduction de l'arménien classique par Annie et Jean-Pierre Mahé (d'après Victor Langlois) avec une introduction et des notes*, Paris.

MANTOVANI, M. (1990) : *Bellum iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit*, Berne.

MARCATILLI, F. (2006) : « *Circus Soli principaliter consecratur*. Romolo, il sole e un altare del Circo Massimo », *Ostraka*, 15, 2006, 15, 2, p. 287-330.

MARTIN, P.-M. (1982, 1994) : *L'Idée de royauté à Rome, 1, De la Rome royale au consensus républicain*, 1982, 2, *Haine de la royauté et séductions monarchiques*, 1994, Clermont-Ferrand.

MARTIN, P.-M. (1986a) : « Les signes de souveraineté échus aux rois de la Rome étrusque, traditions et résurgences », dans *La Divination étrusque et italique*, 2, Tours, p. 16-46.

MARTIN, P.-M. (1986b) : « Sur un prodige délivré à Énée (D.H., 1, 59, 4-5), essai d'interprétation », *REL*, 64, p. 35-58.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO, J. (1996) : Jorge Martínez-Pinna Nieto, *Tarquinio Prisco. Ensayo histoŕico sobre Roma arcaica*, Madrid, 1996.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO, J. (2002) : Jorge Martínez-Pinna Nieto, *La prehistoria mítica de Roma. Introducción a la etnogénesis latina*, Madrid.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO, J. (2011), *Las leyendas de fundación de Roma. Di Eneas a Rómulo*, Barcelone.

MASSA-PAIRAULT, F.-H. (1985) : *Recherches sur l'art et l'artisanat étrusco-italiques à l'époque hellénistique*, Rome.

MASSA-PAIRAULT, F.-H. (2007a) : « L'interprétation des frises du grand autel de Pergame et des *stylopinakia* de Cyzique : quelques problèmes » dans F.-H. Massa-Pairault et G. Sauron (dir.), *Images et modernité hellénistiques. Appropriation et représentation du monde d'Alexandre à César. Actes du colloque organisé à l'École française de Rome, 13-15 mai 2004*, Rome, p. 205-221.

MASSA-PAIRAULT, F.-H. (2007b) : *La Gigantomachie de Pergame ou l'image du monde*, Athènes.

MASTROCINQUE, A. (1993) : *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)*, Este.

MAZZARINO, S. (1966) : *Il pensiero storico classico*, Rome-Bari.

MELE, A. (1995) : « Riti di iniziazione giovanile e processi di liberazione : il caso dei Brettii », dans G. De Sensi Sestito (dir.), *I Brettii, 1, Cultura, lingua e documentazione del I° corso seminariale, Rossano, 20-26 Febbraio 1992*, Messine, p. 13-32.

MENCACCI, F. (1996) : *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venise.

MENICHETTI, M. (2002) : « L'ascesa di Efesto all'Olimpo : il caso del Comizio di Roma », dans I. Colpo, I. Favaretto, F. Ghedini (dir.), *Iconografia 2001. Studi sull'immagine, Atti del Convegno, Padova, 30 maggio-1 giugno 2001*, Rome, p. 261-271.

MEULDER, M. (2000) : « Le feu et la source à Rome », *Latomus*, 59, p. 749-765.

MEURANT, A. (1998) : *Les Paliques, dieux jumeaux siciliens*, Louvain-la-Neuve.

MEURANT, A. (1999) : « Les jumeaux mythiques de Pérouse », *Latomus*, 58, p. 269-295.

MEURANT, A. (2000a) : *L'Idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, Bruxelles.

MEURANT, A. (2000b) : « Romulus, jumeau et roi : aux racines du modèle héroïque », *RBPh*, 78, p. 61-88.

MEURANT, A. (2002) : « Romulus, un Caïn romain ? Esquisse d'une question », dans M. Wathée-Delmotte (dir.), *La violence : représentations et ritualisations. Colloque interdisciplinaire. Louvain-la-Neuve, 24-25-26 février 2000*, Paris-Budapest-Turin, p. 175-188.

MEURANT, A. (2004) : « Quand trois fois coule le sang pour fonder Rome. Quelques réflexions à propos de Oros., *Hist.*, II, 4, 2-3 », dans P.-A. Deproost et A. Meurant (dir.), *Images d'origines, origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, Louvain-la-Neuve, p. 95-123.

MEURANT, A. (2005) : « Thème gémellaire et mythe de fondation, à Rome et ailleurs », dans J.-P. Madou, É. Faivre d'Arcier, L. Van Eynde (dir.), *Mythe et création. Théorie, figures*, Bruxelles, p. 127-138.

MEURANT, A. (2014) : « Des exigences de la norme gémellaire aux impacts de sa transgression dans la geste de Romulus et Rémus », dans P.-A. Deproost (dir.), *Extravagances. Écarts et normes dans les textes grecs et latins, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (16-17 mai 2013)*, Paris, p. 69-86.

MEURANT, A. (2016) : « Quelques réflexions sur la légende de Tarpéia », *Ollodagos*, 32, p. 81-112.

MEZZADRI, B. (1989) : « Prométhée et Yima : le festin de mortalité », *RHR*, 206, p. 227-244.

MOATTI, C. (1997) : *La Naissance de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République, IIe-Ier siècle av.J.-C.*, Paris.

MOMIGLIANO, A. (1963) : « An Interim Report on the Origins of Rome », *JRS*, 53, p. 95-121.

MOMIGLIANO, A. (1969) : « Tre figure mitiche : Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larenzia », dans *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome, p. 455-485.

MOMIGLIANO, A. (1983) : « Premesse per una discussione di Georges Dumézil », *Opus*, 2, 2, p. 329-341.

MOMMSEN, T. (1871) : « Die echte und die falsche Acca Larentia », *Festgaben für Gustav Homayer*, Berlin, p. 93-107 (= *Römische Forschungen*, 2, Berlin, 1879, p. 1-12).

MOMMSEN, T. (1881) : « Die Remuslegende », *Hermes*, 16, p. 1-23 (= *Gesammelte Schriften*, 4, Berlin, 1906, p. 1-21).

MONTANARI, E. (1973) : *Nomen Fabium*, Lecce.

MONTERO HERRERO, S. (1991) : *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano : emperadores y harúspices (193 D.C.-408 D.C.)*, Bruxelles.

MUSTI, D. (1970) : *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica. Studi su Livio e Dionigi d'Alicarnasso*, Rome.

NAPOLI, A. (1966) : « I rapporti tra Bruzi e Lucani. L'uso presso i Lucani di una prattica di inziazione giovanile da un popolo soggetto : i Bruzi », *SMSR*, 37, p. 61-83.

NÉRAUDAU, J.-P. (1979) : *La Jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*, Paris.

NERI, F. (2010) : *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI-V sec. a.C.)*, Bologne.

O'FLAHERTY, W. D. (1975) : *Hindu Myths. A Sourcebook Translated from the Sanskrit*, Hardmondsworth.

OGILVIE, R. M. (1965) : *A Commentary on Livy, I-V*, Oxford.

OTTO, W. F. (1908) : « Mania und Lares », *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik*, 15, p. 113-120.

PAILLER, J.-M. (1997) : « La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambiguïté », *MEFRA*, 109, p. 513-575.

PAIS, E. (1926) : *Storia critica di Roma dalle origini all'inizio delle guerre puniche*, I, Rome.

PALMER, R. E. A. (1970) : *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge, 1970.

PANAINO, A. (2012) : « The Triadic Symbolism of Yima's *vara* and Related Structures and Patterns », dans Azarnouche, Redard 2012, p. 110-130.

PELIKAN PITTENGER, M. R. (2008) : *Contested Triumphs. Politics, Pageantry, and Performance in Livy's Republican Rome*, Berkeley.

PENSABENE, P. (1990-1991) : « Casa Romuli sul Palatino », *RPAA*, 63, p. 115-162.

PETROSYAN, A. Y. (2002) : *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. Myth and History*, Washington.

PETTINATO, G. (1985) : *Semiramide. La più bella, crudele, potente e lussuriosa regina d'Oriente*, Milan.

PEYRE, C. (1962) : « Castor et Pollux et les Pénates pendant la période républicaine », *MEFR*, 74, p. 433-462.

CHARLES-PICARD, G. (1957) : *Les Trophées romains. Contribution à l'histoire de la religion et de l'art triomphal de Rome*, Paris.

PICCALUGA, G. (1961) : « *Penates et Lares* », *SMSR*, 32, p. 81-97.

PIGANIOL, A. (1916) : *Recherches sur les origines de Rome*, Paris.

PIGANIOL, A. (1923) : *Recherches sur les jeux Romains*, Strasbourg.

PIRART, É. (1999-2000) : « El nombre de Ectabana », dans *Homenaje G. del Olmo Lete* (= *Aula Orientalis*, 17-18), p. 463-467.

PIRENNE-DELFORGE, V. (1994) : *L'Aphodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège.

PIRENNE-DELFORGE, V., SUÁREZ DE LA TORRE, E., dir. (2000) : *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège.

POHLENZ, M. (1924) : « Eine politische Tendenzschrift aus Caesars Zeit », *Hermes*, 59, p. 157-189.

PORTE, D. (1981) : « Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York , 2, 17, 1, p. 300-342.

POUCET, J. (1967) : *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, Louvain-Kinshasa.

POUCET, J. (1985) : *Les Origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles.

POUCET, J. (1988) : « Georges Dumézil et l'histoire des origines et des premiers siècles de Rome », dans C. M. Ternes (dir.), *Actes du colloque international « Eliade-Dumézil », Luxembourg, avril 1988*, Luxembourg, p. 27-49.

POUCET, J. (2000) : *Les rois de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles.

POUCET, J. (2008) : « Le fantastique périple des *dema*, des Marind-Anim de P. Wirz aux Romains d'A. Carandini. Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique, I », « Le démembrement de Romulus : J. G. Frazer et A. Carandini. Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique, II, *Folia Electronica Classica*, 16, en ligne.

POUCET, J. (2011) : « Andrea Carandini, Romulus et les *dema*. Naissance, diffusion et ravages d'un produit ethnographique toxique », dans A. Meurant (dir.), *Routes et parcours mythiques : des textes à l'archéologie. Actes du septième colloque international d'anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée (Louvain-la-Neuve, 19-21 mars 2009)*, Bruxelles, p. 215-249.

PRELLER, L (1858, 1881) : *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, 2e éd., 1881.

VON PREMERSTEIN, A. (1937) : *Vom Werden und Wesen des Prinzipats, aus dem Nachlass herausgegeben von Hans Volkmann*, Munich.

PRESCENDI, F. (2004) : « Végétaux et autres offrandes inanimées », dans *THESCRA*, 1, p. 199.

PROSDOCIMI, A. L. (1995) : « *Populus Quiritium Quirites*, I », *Eutopia*, 4, 1, p. 15-71.

PROSDOCIMI, A. L (1996) : « *Curia, Quirites* e il "sistema di Quirino" (*Populus Quiritium Quirites*, II) », *Ostraka*, 5, 2, p. 243-319.

PUHVEL, J. (1975-1976) : « Remus et frater », *HR*, 15, p. 146-157.

PUHVEL, J. (1976) : « The Indo-European Cattle-Raiding Myth », *HR*, 16, p. 42-65.

DE PURY, A. (2006) : « The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch », dans T. B. Dozeman et H. Schmid (dir.), *A Farewell to the Yahwist ? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Atlanta, p. 51-72.

QUILICI, L., QUILICI GIGLI, S. (1986) : *Fidenae, Latium Vetus 5*, Rome.

RADKE, G. (1965) : *Die Götter Altitaliens*, Münster.

RAMNOUX, C. (1954) : « La mort sacrificielle du roi », *Ogam*, 6, p. 209-218.

RAMPAZZO, N. (2012) : *Iustitia e bellum, Prospettive storiografiche sulla guerra nella Repubblica romana*, Naples.

RAYDON, V. (2014) : *Héritages indo-européens dans la Rome républicaine*, Marseille.

RICH, J. W. (1999) : « Drusus and the Spolia Opima », *CQ*, 49, p. 544-555.

RICHARD, J.-C. (1983) : *Pseudo-Aurélius Victor, Les Origines du peuple romain*, CUF, Paris.

RICHARD, J.-C. (1986) : « Pline et les myrtes du temple de Quirinus. À propos de Pline, *NH* 15, 120-121 », *Latomus*, 45, p. 187-201.

RICHARD, J.-C. (1992) : « Variations sur le thème de la fondation de Rome », dans C. M. Ternes (dir.), *« Condere Urbem », Actes des 2èmes Rencontres Scientifiques de Luxembourg (janvier 1991)*, Luxembourg, p. 135-154.

RICHARD, J.-C. (1993) : « Sur deux discours programmes : à propos d'*A.R.* 3, 10, 3- 11, 11 », *Pallas*, 39, p. 125-141.

RICHARDSON, J. H., SANTANGELO, F., dir. (2014) : *The Roman Historical Tradition. Regal and Republican Rome*, Rome.

ROCHETTE, B. (1997) : « Rhômè = rhômè », *Latomus*, 56, p. 54-57.

RÜPKE, J. (1990) : *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart.

SAHLINS, M. (1974, 1978) : *Stone Age Economics*, New-York, 1974 ; traduction française : *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, 1978.

SAHLINS, M. (1985) : *Islands of History*, Chicago.

SALAMON, G. (2010 : « Autour de la mort de Romulus (à partir du texte de Tite-Live, 1, 15, 6-16) », dans M.-R. Guelfucci, *Jeux et enjeux de la mise en forme de l'histoire. Recherches sur le genre historique en Grèce et à Rome*, Besançon, p. 509-524.

SAMSON, V. (2011) : *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'âge de Vendel aux Vikings (VIe-XIe siècle)*, Lille.

SANCHIRICO, S. (2012) : « I fondatori di colonie. Il culto dell'ecista », dans V. Nizzo et L. La Rocca (dir.), *Antropologia e archeologia a confronto. Rappresentazioni e pratiche del sacro, Atti dell 2° Congresso Internazionale, Roma, 20 - 21 maggio 2011, Museo Preistorico Etnografico « Luigi Pigorini »*, Rome, p. 755-764.

SANTI, C. (2017) : *Castor a Roma. Un dio peregrinus nel Foro*, Lugano.

SAUZEAU, A., SAUZEAU, P. (2012) : *La Quatrième Fonction. Altérité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*, Paris.

SAUZEAU, P. (2005) : Pierre Sauzeau, *Les Partages d'Argos*, Paris.

SCHEID, J. (1984) : « La spartizione a Roma », *Studi Storici*, 4, p. 945-956.

SCHEID, J. (1985) : *Religion et piété à Rome*, Paris.

SCHEID, J. (1988) : « La spartizione sacrificale a Roma », dans C. Grottanelli et N. Parise (dir.), *Sacrifico e società nel mondo antico*, Rome-Bari, p. 267-292.

SCHEID, J. (1990) : *Romulus et ses frères. Le collège des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, Rome.

SCHEID, J. (2005) : *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris.

SCHILLING, R. (1960) : « Romulus l'élu et Rémus le réprouvé », *REL*, 38, p. 182-199.

SCHILLING, R. (1976) : « Les "Lares Grundiles" », dans *Mélanges offerts à Jacques Heurgon. L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, Rome, p. 947-960.

SCHILLING, R. (1980) : « La déification à Rome. Tradition latine et interférence grecque », *REL*, 58, p. 137-152.

SCHNAPP, A. (1999) : *Le Chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris.

SCHRÖDER, W. A. (1971) : *M. Porcius Cato. Das erste Buch der Origines. Ausgabe und Erklärung der Fragmente*, Meisenheim.

SCHWEGLER, A. (1853) : *Römische Geschichte im Zeitalter des Könige*, Tübingen.

SERGENT, B. (1979) : « Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne : bilan critique », *Annales E.S.C.*, 34, p. 1155-1186.

SERGENT, B. (1984) : *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris.

SERGENT, B. (1989) : « L'or et la mauvaise femme », *L'Homme*, p. 13-32.

SERGENT, B. (1995) : *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris.

SERGENT, B. (1998) : *Les Trois Fonctions indo-européennes en Grèce ancienne*, I, *De Mycènes aux Tragiques*, Paris.

SKUTSCH, O. (1985) : *The Annals of Q. Ennius*, Oxford.

SORDI, M. (1972) : « L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione etrusco-italica della storia », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York, 1, 2, p. 781-793.

SORDI, M. (1989) : « Storiografia e cultura etrusca nell'Impero romano », dans *Secondo Congresso Internazionale Etrusco, Firenze, 26 maggio-2 giugno 1985, Atti*, Rome, p. 41-51.

SORDI, M. (1993a) : « Il sacrifico interotto e l'espropriazione degli *omina* », dans M. Sordi (dir.), *La profezia nel mondo antico*, Milan, p. 187-192.

SORDI, M. (1993b) : « La "costituzione di Romolo" e le critiche di Dionigi di Alicarnasso alla Roma del suo tempo », *Pallas*, 39, p. 111-120.

SPANNAGEL, M. (1999) : *Exempla principis. Untersuchungen zu Entstehung und Austattung des Augustsforums*, Heidelberg.

STRASBURGER, H. (1968) : *Zur Sage von der Gründungs Roms*, Heidelberg.

TAEGER, F. (1922) : *Die Archaeologie des Polybios*, Stuttgart.

TARPIN, M. (2003) : « M. Licinius Crassus imperator et les dépouilles opimes de la République », *RPh*, 77, 2003, p. 275-311.

TASSI SCANDONE, E. (2001) : *Verghe, scure e fasci littori in Etruria. Contributo allo studio degli Insignia Imperii*, Pise-Rome.

TIFFOU, É. (1976) : « Notes sur le personnage de Romulus », dans *Mélanges offerts à Jacques Heurgon. L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, Rome, p. 991-999.

TORELLI, M. (1984) : *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Rome.

TORELLI, M. (1992) : « I fregi figurati delle *regiae* latine ed etrusche. Immaginario del potere arcaico », *Ostraka*, 1, p. 249-274.

TRIEBER, C. (1888) : « Die Romulussage », *RhM*, 43, p. 569-582.

TROADEC, J.-P. (1995) : *La Geste des Danois par Saxo Grammaticus, traduit du latin par Jean-Pierre Troadec, présenté par F.-X. Dillmann*, Paris.

TRUMPF, J. (1958) : « Stadtgründung und Drachenkampf », *Hermes*, 86, p. 129-157.

TZATOURIAN, A. (2012) : *Yima. Structure de la pensée religieuse en Iran ancien*, Paris.

VAN GENNEP, A. (1909) : *Les Rites de passage*, Paris.

VER EEECKE, M. (2008) : *La République et le roi. Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine*, Paris.

VERNANT, J.-P. (1960) : « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *RHR*, 157, p. 21-54 (= *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1, Paris, 1974, p. 13-41).

VERNANT, J.-P. (1963) : « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *L'Homme*, 3, p. 12-50 (= *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1, Paris, 1974, p. 124-170).

VERNANT, J.-P. (1974) : « Le mythe prométhéen chez Hésiode », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, p. 177-194.

VERSNEL, H. S. (1970) : *An Inquiry Into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leyde.

VIAN, F. (1952) : *La Guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris.

VIAN, F. (1960) : « La triade des rois d'Orchomène », dans *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, p. 215-224.

VIAN, F. (1963) : *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris.

VIDAL-NAQUET, P. (1981, 2005) : *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981 ; 2e édition, Paris, 2005.

WAGENVOORT, H. (1956a) : « The crime of fratricide. Horace *Epod.* 7.18. The figure of Romulus-Quirinus in the political struggle of the first century B.C. », dans *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leyde, p. 169-183.

WAGENVOORT, H. (1956b) : « The parentatio in honour of Romulus », dans *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leyde, p. 290-297.

WALKER, H. J. (2015) : *The Twin Horse Gods, The Dioskouroi in Mythologies of the Ancient World*, Londres-New York.

WARD, D. J. (1968) : *The Divine Twins : an Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley-Los Angeles.

WATKINS, C. (1995) : *How to Kill a Dragon : Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford.

WIKANDER, S. (1938) : *Der arische Männerbund : Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund.

WIKANDER, S. (1947) : « Pandavasagan och Mahabharatas mystika förutsättningar », *Religion och Bibel*, 6, p. 27-39 (traduit dans Dumézil 1948, p. 27-39).

WIKANDER, S. (1949-1950) : « Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde », *La Nouvelle Clio*, 1-2, p. 310-329.

WISEMAN, T. P. (1998) : *Roman Drama and Roman History*, Exeter.

WISEMAN, T. P. (1995, 1999) : *Remus: a Roman Myth*, Cambridge, 1995 ; édition italienne : *Remus. Un mito di Roma.* Rome, 1999.

WISEMAN, T. P. (2008) : *Unwritten Rome*, Exeter.

WISSOWA, G. (1894-1897) : *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, II, *s. v.* Lares, c. 1888-1897.

WISSOWA, G. (1897-1909) : *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, III, *s. v.* Penates, c. 1880-1898.

WISSOWA, G. (1912) : *Religion und Kultus der Römer*, 2e éd., Munich.

ZEHNACKER, H. (1983) : « Tragédie prétexte et spectacle romain », dans *Théâtre et spectacles dans l'Antiquité, Actes du colloque de Strasbourg, 5-7 novembre 1981*, Strasbourg, p. 31-48.

ZIOLKOWSKI, A. (1989) : « The Sacra Via and the temple of Iuppiter Stator », *ORom*, 17, p. 225-239.

ZIOLKOWSKI, A. (1992) : *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Rome.

ZIOLKOWSKI, A. (1998-1999) : « Ritual cleaning-up of the city. From the Lupercalia to the Argei », *Anc Soc*, 29, p. 191-218.

Index

Abel 179, 181, 189
Acron 30, 92, 95, 256, 272, 273, 278, 284, 313, 325, 327, 328, 329, 348, 352, 375
accroissement de la terre 258, 264, 271, 275, 279, 280
Adam de Brême 411
agriculture 189, 190, 203, 258, 413, 414
Ahyan 26, 27, 289, 293
Ahura Mazda 258, 262, 268, 270, 278, 280, 281, 282, 377
aigle 103, 104, 106, 108, 109, 110, 115
Akrisios 181
Albe 36, 44, 49, 50, 54, 99, 111, 112, 128, 150, 152, 157, 163, 168, 169, 176, 177, 192, 211, 219, 240, 242, 253, 263, 327, 328, 341, 401
Alföldi 84, 103, 111, 140
alimentation 68, 69, 70, 92, 106, 145, 169, 176, 177, 192, 211, 219, 240, 242, 253, 263, 327, 328, 341, 401
Aloades 181
Altellus 185
ambassadeurs 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 354
âme extérieure 81, 83, 90, 92
Amphion 29, 49, 149, 243, 249
Ampolo 14, 117, 171
Amulius 11, 30, 44, 47, 54, 118, 136, 150, 152, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 177, 178, 242, 327, 329
Ancus Marcius 25, 35, 37, 52, 118, 161, 162, 340, 404, 405
animal secourable 12, 46, 102, 110, 423
animal-guide 241
Antemnae 92, 255, 272, 273, 276, 278, 313, 317, 319, 321
Apam Napat 77
Apollon 141
apothéose 381, 383, 384, 415, 418, 419
Ara le Beau 27, 33, 389, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 405, 406, 409, 410, 411, 415, 421, 422
Ara Maxima 140, 146
Arcadie 136, 248
Arménie 26, 33, 388, 389, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 411, 415, 416, 421, 422
Ascagne 47, 76, 111, 176, 177, 340
Ases 25, 28, 236, 238, 239, 252
Aśvin (voir Nasatya) 22, 23, 33, 36, 61, 121, 412
Astyage 73
Asylum 29, 240, 247, 248, 249, 252, 253, 255, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 271, 276, 277, 328

Attus Navius 82
auctio Veientium (vente aux enchères des Véiens) 347, 348
augures 105, 107, 110, 115, 244
Aulestes 176
auréole (voir *xvarənah*) 75, 76, 77, 78, 217, 368
auspices 98, 106, 107, 108, 110, 173, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 215, 233, 242, 243, 244, 249, 263, 306, 324, 331, 386, 387
autochtonie 248, 270, 275
Aventin 88, 92, 117, 252, 299
axe du monde 83
Azi Dahaka 39, 369, 377, 379, 409
Babylone 80
baguette 258, 264, 279, 282
Bayet 8
bergers (voir monde pastoral) 36, 45, 57, 58, 59, 70, 74, 83, 86, 93, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 126, 127, 129, 130, 133, 135, 141, 143, 146, 150, 151, 152, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 169, 173, 192, 200, 211, 212, 217, 240, 248, 309, 328, 329, 423
bétail (voir troupeaux) 86, 132, 135, 136, 137, 149, 151, 152, 168, 169, 259, 279, 280, 301
Binder 45, 46, 73
bouc 135, 137
Brelich 17, 39, 130, 382, 383, 387, 403, 410
Bremmer 16, 175, 294
Bress 309
Briarée 144, 145
brigandage (voir voleurs) 130, 131, 141, 148, 212, 248, 302, 303, 304, 314, 328, 337, 341, 344
Brind'amour 105
Brough 202
Bruggisser 13, 16, 171
Cadmos 29, 241, 242, 243, 249
Caeculus 17, 57, 58, 59, 60, 68, 69, 70, 78, 79, 81, 118, 119, 120, 126, 130, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 225, 227, 232
Caenina 30, 92, 93, 95, 154, 255, 256, 272, 273, 276, 278, 284, 313, 317, 319, 321, 322, 333, 348, 352, 375, 376
Caïn 179, 181, 185
Cairo 18, 221
Cameria 312, 313, 314, 317, 319, 322, 329, 330, 332, 333, 335, 336, 338, 348, 349, 352, 353, 355, 356, 357, 361, 376
Camille 142, 143, 336
Camous 18, 149, 316
Capdeville 16, 55, 57, 58, 59, 117, 119, 214, 222, 225
Capitole 93, 94, 97, 98, 237, 239, 248, 263, 290, 322, 326
Carafa 18, 181
Carandini 14, 17, 19, 180, 181
Carcopino 15, 79
casa Romuli 128, 318
Cassius Hemina 113, 114, 185, 192
Castor (voir Dioscures) 34, 180

Celer 13, 173, 174, 246
Cérès 413
Chamiram (voir Sémiramis) 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 405, 406, 415, 421, 422
Champ de Mars 381, 382, 385
char 94, 314, 323, 330, 333
chasse 130, 189, 190, 203, 204
chauffage 70, 229, 427
chêne 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 326, 348
chèvre 134, 135
chouette 103, 104, 106
Christensen 238, 62, 367, 425
Coarelli 15, 64, 82, 123, 163, 227, 330, 385
Comitium 82, 94, 227, 284, 285, 331, 385
commerce 191
Consualia 248, 254, 266, 267, 268, 312, 316, 317, 339, 348
Consus 268, 276
cor 258, 264, 270, 279, 280
corbeau 105
corneille 105
cornouiller 87, 88, 89, 90, 92, 96, 97, 98, 326, 327
crémation 390, 392, 395
cru 142, 147
Crustumerium 92, 255, 272, 273, 276, 278, 313, 314, 317, 322, 337, 339, 341, 345, 359, 376
cuisson 69
Cures 46, 180
curies 139, 186, 234, 239, 240, 271, 386, 414
Curtius (Marcus) 293, 294, 295, 296, 297
Curtius (Mettius) 240, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297
Cyrus 74, 80
D'Alessio 46, 180
défaite romaine 342, 343
dégradation 352, 353, 363, 375, 409, 426, 428
dei Conse(re)ntes 56, 222
Delpech 202
Déluge 259
dema 17, 39, 383, 386, 403, 410
démembrement 382, 383, 385, 386, 400, 416, 419
dépouilles opimes (*spolia opima*) 92, 95, 97, 98, 256, 272, 278, 313, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 333, 348
Desnier 79, 80, 295
Detienne 68, 69, 138, 144, 145, 152
Digidii/Depidii 58, 118, 120, 121
Dioscures (voir Castor, Pollux) 32, 34, 120, 121, 122, 180, 243
dioscurisme 7, 34, 121, 179
Dis Pater 141, 143
Dodone 96
dragon 241, 245, 249

Dubourdieu 7122
Dubuisson 364
Dumézil 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 79, 95, 120, 121, 148, 166, 202, 222, 225, 228, 230, 236, 237, 238, 241, 251, 254, 285, 288, 296, 309, 312, 318, 324, 334, 357, 362, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 388, 390, 393, 401, 410, 412, 414, 412, 413, 424, 425, 426, 429
dyarchie posthume 175
Édomites 183, 184, 207
Éhoud 201, 202
élevage 130, 190, 203, 258
Eliade 81, 83
Énée 46, 63, 76, 108, 109, 111, 112, 114, 122, 176, 248, 288, 298, 418
épidémie 141, 144, 314, 330, 354, 355, 356, 357, 360, 361, 366, 376
Ésaü 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 252, 425
Étéocle 179, 181
Étrusques 36, 142, 176, 222, 235, 236, 248, 316, 320, 322, 323, 338, 339, 340, 342, 346, 347, 350, 351, 372, 413
Évandre 127, 136, 227, 248
exposition 45, 58, 73, 110, 114, 125, 134, 152, 155, 423
exta 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 154, 168, 169, 193, 197, 200, 246, 306
Fabii (luperques) 135, 139, 140, 143, 146, 153
Fabius 173, 174
famine 314, 337, 345, 346, 358, 360, 376
Faunus 116, 126, 127, 130, 134, 135, 147, 148, 153, 167, 168, 176, 195
Faustinus/Plistinus 34, 117, 119, 120, 126, 162
Faustulus 34, 49, 83, 86, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 128, 129, 134, 155, 156, 159, 160, 162, 167, 193, 211, 318, 331
faute 30, 298, 308, 353, 354, 355, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 368, 370, 371, 372, 373, 375, 379, 409, 426, 427
faute unique du roi 357, 362, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373
fautes du guerrier 30, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 371, 373
Felsina 176
Féries latines 298
fétial 89, 90
feu dans l'eau 70, 77, 79, 80, 81, 202, 218, 285, 288, 289, 290, 294, 334, 351, 419, 427
feu (signe igné) 213, 214, 217, 218, 245
Fidènes 272, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 350, 353, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 375, 376
figuier Ruminal 44, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 90, 97, 98, 99, 103, 104, 106, 326, 327
Flora 413
fondation 28, 29, 97, 110, 113, 114, 115, 116, 147, 166, 171, 179, 188, 192, 194, 198, 201, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 229, 231, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 249, 310, 312, 328, 329, 428
Forum d'Auguste 94
Fraschetti 16, 23, 139, 294, 297, 317, 386
fratricide 29, 171, 172, 173, 179, 180, 188, 192, 197, 199, 249, 252, 327
Frazer 183, 187
frêne 90

Freyr 27, 33, 80, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 397, 399, 400, 401, 403, 406, 408, 411, 412, 415, 420
Frotho 80, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 399, 400, 401, 406, 408, 411, 420, 421
Gabba 51
Garcia Quintela 97
gardes du corps 174, 360
gémellité 31, 34, 46, 62, 120, 121, 122, 166, 179, 181, 201, 203, 424, 425
générations 255, 261, 265, 266, 268, 271, 277, 415, 425
Gesta Danorum 389, 391, 406, 420, 421
Giovannini 347
grand hiver 37, 259, 260, 261, 263, 266, 268, 280, 425, 426, 429
Grandazzi 14, 19
Grande Déesse 60
Grottanellli 201
guerre juste (*bellum iustum*) 89, 359
Gullweig 26, 236, 238, 239
Gwynn 364
Halfdan le Noir 387
Héraclès/Hercule 34, 129, 140, 153, 227, 363, 365
Hersilie 272
hirpi Sorani 141, 143, 144, 146, 148
Hostius Hostilius 290, 295, 307, 308, 309, 310, 331, 332
Hubaux 316
imperium 215, 284, 351
inauguration 215, 244, 245, 306
Indra 254, 363, 364, 365, 368, 412
initiation 45, 116, 125, 126, 131, 132, 166, 423
insignes du pouvoir (*insignia imperii*) 351, 372, 396, 406
interrègne 387, 396, 400, 403, 407
Iphiclès 34
Isaac 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 198, 199, 200, 204
Israël 186, 191, 193, 203, 352
Iule 177
ius gentium 301, 302, 376
Jacob 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 252, 425
Janus 286, 287, 288, 312, 324
Jeux Capitolins 347, 348
Junon 226, 288
Jupiter 92, 96, 98, 107, 108, 110, 111, 115, 194, 195, 198, 216, 217, 218, 237, 239, 242, 249, 263, 285, 306, 309, 322, 324, 326, 334, 348, 412
Jupiter Férétrien 93, 95, 98, 312, 319, 322, 324
Jupiter Stator 223, 238, 285, 289, 308
Kellens 251, 252, 253, 257, 258, 261, 262, 264, 428
Kôkalos 39, 374, 379
Koptev 18, 19
Krappe 34
lac Albain 79, 289, 296

lacus Curtius 291, 292, 293, 294, 297
Laomédon 372, 373
lapis niger (voir Volcanal) 64, 226, 307, 330
Lar familiaris 222, 226
Larentia 117, 124, 128, 129, 134, 159, 167, 169, 174, 410
Lares Grundiles (-ules) 113, 114
Lares Praestites 19, 122, 123
Latinus 47, 177, 418
Laurentes (voir Lavinium) 299
Lauretum 299
Lavinium 46, 47, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 122, 177, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 306, 354, 355, 356
Lemuria 175
ligue latine 111, 112, 114, 350
Lincoln 201
lituus 264, 270
Livre des Jubilés 182, 183, 184, 186, 188, 189, 191, 194, 196, 198, 200, 204, 205, 206
louve 33, 44, 49, 50, 79, 81, 83, 88, 89, 100, 102, 103, 107, 108, 109, 114, 115, 116, 118, 134, 159, 167, 169, 192
Luceres 233, 235
Lucumon 36, 233, 234, 235, 236, 290, 307
Lupercal 44, 82, 83, 94, 103, 136
Lupercales 135, 136, 137, 163, 212
luperques 127, 129, 135, 136, 137, 140, 146, 153, 154
Lycurgue 383
mamelle 84, 85
manipule 156, 163
Männerbund 18, 132, 212
Manu 61, 65
marais de la Chèvre 12, 319, 381, 385
mariage 242, 255, 265, 268
Mars 35, 44, 49, 64, 75, 79, 95, 101, 107, 108, 110, 111, 142, 213, 221, 222, 249, 285, 287, 324, 326, 412, 423
Martin 70, 333
Martinez-Pinna 17, 19, 408
Mastrocinque 97, 252
Mazzarino 51, 52
mensonge 197, 368, 370, 392, 394, 398, 401
Meulder 285, 288
Meurant 17, 46, 120, 121, 122, 176, 179, 189
Mezzadri 69, 369, 370
Minos 39, 374, 375, 409, 428
Mitanni 121, 412
Mitra 25, 30, 31, 219, 374, 394, 410, 412
Moïse 45
Moïse de Khorène 394, 402, 421, 422

monde pastoral (voir bergers) 45, 56, 93, 97, 113, 1116, 117, 118, 131, 151, 167, 169, 176, 212, 230, 263, 310, 328
monde sauvage 86, 116, 125, 126, 127, 131, 137, 139, 147, 150, 152, 167, 168, 169, 176, 190, 193, 195, 199, 200, 231, 429
mont Soracte 141, 146
mort 255, 258, 259, 260, 261, 265, 266, 271, 276, 429
Mucius Scaevola 202
Musti 320
Naïades 287, 288
Nasatya (voir Aśvin) 22, 32, 33, 36, 120, 121, 243, 412
Nechtan 79, 288
Nélée16, 46, 49, 149, 156, 176
Neptune 77, 289
Nerthus 391
Njordr 390, 391, 420
nomadisme 189
Numa Pompilius 25, 30, 36, 219, 220, 221, 324, 339, 340, 394, 396, 398, 400, 410, 415
Numitor 11, 33, 44, 47, 49, 117, 118, 136, 150, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 165, 168, 169, 177, 178, 242, 263
Ocnus 176
Ocresia 52, 55, 70
Octavien 141
Octavius 142, 143
Odinn 26, 31n 236, 237, 238, 239, 389, 411
Ops 176
ordalie 80, 427
Osiris 181
paix des dieux (*pax deorum*) 354
Palès 86, 230
parentatio 417
Parilies 86, 230, 231, 286
parra 99, 101, 102, 105, 106, 107
patriciat 269, 387
Pélias 16, 46, 49, 149, 156, 176
Pénates 121, 122, 298
Penates publici populi Romani 122
Penthée 283
Pérouse 141, 176
Pic 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107
Picentes 101
Picus 107
pie 105
Pierre et Paul 172
Piganiol 84
Pinarii 140, 141, 143
Pollux (voir Dioscures) 34, 35, 180
Polydore 87, 88

Polynice 175
pomerium 147, 229, 243, 245, 254
Porte 413
Potitii 141, 143, 144
Poucet 15, 18, 81, 197, 256, 292, 294, 383
Preller 383
premier roi 38, 39, 62, 69, 73, 232, 257, 369, 373, 374, 409, 410, 411, 425, 426, 427
Préneste 15, 57, 59, 60, 118, 120, 121, 123, 126, 130, 212, 216, 217, 232, 427
procès truqué 160, 161
Proculus Julius 392, 395, 396, 398, 400, 401, 402, 403, 415, 417
Proetos 181
Promathion 18, 27, 35, 37, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 69, 70, 71, 102, 150, 214, 225, 229, 230, 237, 427
Prométhée 69, 146
prostituée 128, 159
Puhvel 21, 39, 247
Quinctii (luperques) 135, 140, 141
Quirinus 27, 31, 32, 35, 37, 115, 249, 324, 366, 373, 380, 383, 384, 386, 392, 393, 397, 400, 401, 402, 403, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 417, 425, 426
Quirites 386, 414
Rama 364
Ramnenses 233, 235
Réate 101
religion 139, 145, 191, 200, 219, 227, 232, 233, 258, 294, 298, 310, 366, 368, 370, 427
Remoria 175
Rémus 15, 21, 92, 95, 97, 98, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 185, 187, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 244, 245, 246, 247, 249, 252, 253, 284, 306, 309, 310, 328, 329, 356, 425
renard 108
Rhéa Silvia 11, 43, 49, 149, 219, 221
rire 148, 149, 197, 198
Rome (déesse) 103
Rumina 85
ruse 152, 153, 157, 195, 196, 197, 200, 314, 338, 342, 343, 344, 345
Sabins 25, 26, 28, 36, 92, 101, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 252, 255, 256, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 312, 313, 317, 318, 320, 321, 329, 331, 334, 348, 349, 350, 354, 357, 359, 375, 386, 396, 415, 424, 426
sacrifice 68, 69, 70, 130, 134, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 154, 167, 195, 198, 214, 227, 228, 229, 244, 247, 257, 258, 298, 299, 301, 304, 427
sacrifice de fondation 247
sacrilège 138, 144, 145, 152, 198, 300, 301, 304
Sargon 46
Saxo Grammaticus 389, 391, 395, 397, 406, 408, 420, 421
Scandinaves 28, 236, 239, 252, 254, 256, 277, 388, 389, 392, 393, 394, 397, 400, 401, 403, 406, 407, 408, 411, 415, 416, 420, 424

Scheid 129, 138, 140, 145
Schilling 114, 134, 138, 144, 145, 147, 149, 197
Schwegler 383
Sémiramis (voir Chamiram) 394
Sénat 64, 224, 226, 233, 269, 274, 315, 324, 334, 356, 361, 365, 376, 381n 382, 383, 384, 385, 386, 387, 393, 396, 397, 400, 408, 415, 417, 419
Sergent 238, 241, 254
Servius Tullius 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 66, 67, 68, 69, 75, 77, 79, 118, 119, 120, 123, 161, 164, 217, 218, 222, 225, 227, 228, 232, 319, 340, 349, 350, 404, 405, 406, 407
Seth 181
sillon primordial (*sulcus primigenius*) 28, 187, 199, 243, 244, 245
silos 267
Silvius 47, 127
Snorri Strurluson 389, 391, 406, 408, 415, 420
Soslan 364, 365
Spartes 242, 243, 245, 249
Starcatherus 363, 363
Strasburger 14, 172
substitut du roi 395, 396, 398, 400, 403, 405, 406, 407
Sulla 141, 143
suovétaurile 324
Tables Eugubines 66, 68
talismans d'empire (*pignora imperii*) 221, 222, 225
Tanaquil 51, 52, 55, 76, 404, 405
Tarchétios 50, 54, 65, 66, 70, 119, 150, 161
Tarente 141, 143
Tarpeia 236, 238, 272, 286, 290
Tarquin(s) 52, 53, 55, 95, 97, 119, 161, 162, 319, 320, 332, 334, 340, 349, 350, 351, 357, 364, 366, 371, 372, 404, 405, 406, 407, 408
Testament de Juda 182, 183, 184, 187, 191, 194, 200, 201, 207
Thèbes 29, 181, 241, 242, 243, 245, 249
Thésée 39, 373, 375, 379, 409, 428
Thor 389, 411
Tibre 44, 48, 79, 80, 81, 82, 97, 98, 99, 108, 167, 169, 192, 218, 292, 295, 296, 297, 316, 317, 333, 337, 339, 341, 359, 427
Tiora Matiena 101
Titienses 233, 235
Titus Tatius 29, 36, 88, 223, 224, 225, 233, 235, 236, 238, 256, 273, 274, 278, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 316, 317, 318, 321, 329, 331, 332, 333, 334, 337, 354, 355, 356, 357, 360, 361, 375, 396
tombe François 53, 163, 405
Torelli 18
tragédie prétexte 155, 156, 185
tribus 186, 234, 235, 240, 272, 414
Trieber 16, 48, 156
triomphe 30, 92, 224, 256, 272, 313, 314, 315, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 332, 333, 334, 335, 336, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 356, 361, 372, 375, 376, 424

trophée 93, 94
troupeaux 117, 130, 131, 231, 258, 300
truie 111, 113, 114, 115, 116
Tullus Hostilius 25, 224, 356, 357, 360, 365, 366, 367, 371, 379, 382, 384, 386, 415, 419, 425
Turnus 47
tyrannie 36, 224, 356, 357, 360, 365, 366, 367, 371, 379, 382, 384, 386, 415, 419, 425
Tzatourian 257, 261, 270
Valerius Publicola 94
Vanes 25, 26, 236, 237, 238, 239, 252, 254
vara 37, 38, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 268, 270, 271, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 425, 426, 429
Varuna 25, 30, 31, 219, 236, 374, 394, 410, 412
Vasu Uparicara 369, 371
vautour 103, 106, 195, 197, 244
Véies 142, 143, 153, 288, 289, 296, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 325, 327, 329, 333, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 352, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 376
Velitrae 142, 143
Vénus 287, 413
Ver Eecke 16
Vernant 68, 138, 145, 152
Vesta 27, 56, 105, 219, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 298
Vibenna (Aulus et Caeles) 119, 164, 234, 290
Vivanhant 61, 68, 227, 228, 257, 278, 279, 280, 281, 377, 427
Vivasvat 61, 62, 65, 227, 228, 427
Volcanal 64, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 285, 289, 290, 296, 314, 320, 330, 334, 335, 348, 351
voleurs (voir brigandage) 130, 131, 133, 134, 136, 137, 147, 148, 149, 152, 157, 167, 169, 302, 304
Vulcain 56, 57, 58, 78, 213, 214, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 285, 289, 290, 296, 314, 320, 330, 334, 335, 348, 351
Ward 33, 34
Wikander 18
Wiseman 15, 19, 21, 22, 37, 83, 113, 123, 156, 160, 410
xvarənah 39, 70, 77, 217, 228, 289, 296, 334, 368, 369, 374, 377, 378, 426, 427
Yama 21, 28, 37, 61, 62, 63, 65, 68, 73, 203, 219, 227, 260, 373, 410, 425, 426, 428
Yami 28, 40, 65
Yima 21, 28, 37, 38, 39, 40, 61, 62, 63, 69, 73, 74, 77, 203, 217, 219, 227, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 270, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 377, 378, 410, 425, 426, 427, 428, 429
Yimak 28
Ynglingasaga 239, 389, 391, 406, 420
Zéthos 29, 49, 150, 243, 249

COLLECTION REALIA

GUY ACHARD
La Communication à Rome

JACQUELINE AMAT
Les Animaux familiers dans la Rome antique

MARIE-FRANÇOISE BASLEZ
L'Étranger dans la Grèce antique

LAURENT BOLARD
Le Voyage des peintres en Italie au XVII^e siècle

RÉGIS BOYER
Les Conteurs du Nord. Essai sur le conte populaire scandinave

JEAN-NICOLAS CORVISIER
Les Grecs et la mer

BRUNO DAGENS
Le Temple indien miroir du monde

FLORENCE DUPONT
L'Acteur-roi ou le théâtre dans la Rome antique

LUC DURET et JEAN-PIERRE NÉRAUDAU
Urbanisme et métamorphoses de la Rome antique

GÉRARD FREYBURGER, MARIE-LAURE FREYBURGER-GALLAND
et JEAN-CHRISTIAN TAUTIL
Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne

ROMAIN GRAZIANI
Les Corps dans la taoïsme ancien. L'infirme, l'informe, l'infâme

FRÉDÉRIC HITZEL
Artisans et commerçants du Grand Turc

IVAN P. KAMENAROVIC ´
Itinéraire d'un lettré chinois. L'arc et le pinceau

ANNE KRATZ
Luxe et luxure à la cour des papes de la Renaissance

ALAIN MALISSARD
– Les Romains et l'eau

– Les Romains et la mer

KEITH MCMAHON
Sexe et pouvoir à la cour de Chine. Épouses et concubines des Han aux Liao

(III^e s. av. J.-C. - XII^e s. apr. J.-C.)

JEAN-PIERRE NÉRAUDAU
Être enfant à Rome

BERNARD MOINIER & OLIVIER WELLER
Le Sel dans l'Antiquité ou les cristaux d'Aphrodite
DANIELLE PORTE
Le Prêtre à Rome. Les donneurs de sacré

JEAN-NOËL ROBERT

–Les Plaisirs à Rome

– Les Romains et la mode

– De Rome à la Chine. Sur les routes de la soie au temps des Césars

– La Vie à la campagne dans l'Antiquité romaine
ADELINE RUCQUOI

– Aimer dans l'Espagne médiévale. Plaisirs licites et illicites

– Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge
CATHERINE SALLES
Lire à Rome
CLAUDE SINTES
Les Pirates contre Rome
ROBERT TURCAN

Vivre à la cour des Césars. D'Auguste à Dioclétien (Ier-IIIe siècles ap. J.-C.)
VIOLAINE VANOYEKE
La Naissance des Jeux olympiques et le sport dans l'Antiquité

Cette édition électronique du livre
Romulus, jumeau et roi *de Dominique Briquel*
a été réalisée le 5 octobre 2018
par Flexedo.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN 978-2-251-44853-4).